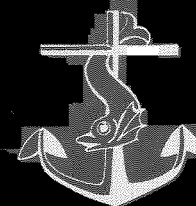


Xavier Tilliette

Le Christ des philosophes

Du Maître de sagesse
au divin Témoin



culture et vérité

idiosyncrasie, lorsqu'il adhère à cette altérité aimante et sanglante, à l'Alter Ego par excellence (et souvenons-nous qu'il est mort réconcilié avec tous les hommes). Ceux qui croient aujourd'hui que l'on fait son salut ensemble, grâce à un petit trafic de suppléances et d'influences, peuvent passer leur chemin. Kierkegaard n'attend que des Individus, qui ne se déchargent pas sur la société du fardeau de vivre, de l'effort d'exister devant Dieu. Rachel Bepaloff, qui savait de quoi elle parlait, a sans doute bien compris le sens des paroxysmes de Kierkegaard lorsqu'elle dit à propos de la contemporanéité :

Il s'agit ... d'*IMPOSER* l'esprit aux choses, et telle est peut-être la signification profonde de l'idée de contemporanéité qui s'attaque à l'irréversibilité du temps ... dans la contemporanéité du moi coupable avec le Médiateur, l'homme se tend vers un Dieu à face humaine.⁵²

CHAPITRE II

Le Jésus des professeurs Strauss, Renan

La mort de Dieu, sombre oriflamme du siècle, entraîne la mort du Christ comme Dieu, mais non pas la disparition de l'homme Jésus-Christ. Celui-ci continue d'exercer une séduction ambiguë sur l'incroyance, soit qu'il apparaisse comme l'emblème hautain et ténébreux du désespoir romantique, soit qu'il se lève en oriflamme de l'humanité prométhéenne. Il ne sombre ni avec l'athéisme, ni avec la critique du christianisme, dont il est le fondateur trahi.

Une notable exception cependant, Auguste Comte, dont on sait que la nouvelle religion positiviste devait être fondée sur les ruines du christianisme et de la superstition. Nous renvoyons au *Drame de l'Humanisme athée*, du Père de Lubac. A. Comte manifeste une hostilité systématique envers la personne de Jésus, au point que même Littré s'en est offusqué. D'où vient cette hargne, de la part de quelqu'un qui est si hospitalier au culte des grands hommes et des bienfaiteurs de l'humanité, qui leur ouvre largement les colonnes de son calendrier ? Il faut faire la part, sans doute, des idées fixes d'un cerveau dérangé, et d'une espèce de jalousie secrète. Il avait songé à l'insérer dans sa galerie, au titre d'«adjoint de Jean-Baptiste», mais, ajoute-t-il, «je reconnus bientôt qu'il ne méritait pas même cet humble rang». En effet, «ce personnage» ne fut qu'un aventurier religieux, un fondateur prétendu, «essentiellement charlatan». Par contre le grand-prêtre du positivisme ne tarit pas d'éloges sur saint Paul, le véritable fondateur, grand, admirable, incomparable, qui a poussé la «sublime abnégation» jusqu'à se dissimuler derrière Jésus ! L'athéisme sans faille d'Auguste Comte ne veut garder du catholicisme mou-

⁵² R. Bepaloff, dans *Revue philosophique*, 117, 1939, 320.

rant que sa tradition d'ordre et d'humanisme (attitude qui plaira à Charles Maurras, défenseur de la discipline romaine dont il sera d'ailleurs enfin la victime). Il n'a que faire d'un prédicateur errant, d'un va-nu-pieds. La religion doit être respectable et digne. Trompé par son illusion, Comte a cru à la possibilité d'une alliance avec les Jésuites, cet Ordre machiavélique. «Ignace de Loyola surpasse à tous égards leur Jésus-Christ». Sabatier a été dépêché en ambassade auprès du Père Général (Roothaan) pour lui porter l'«appel aux ignaciens» ; il s'est fait poliment éconduire ; «Les vrais ignaciens sont encore de simples jésuites», constate Comte déçu.

L'environnement athéiste rend béante la dichotomie du Christ de la foi et du Jésus de l'histoire, que David Frédéric Strauss thématise et qui sera la grande affaire du modernisme et du néo-modernisme. Feuerbach ne s'intéresse qu'à l'idée du Dieu Homme, il présuppose évidemment que Jésus de Nazareth n'est qu'un homme, et il renvoie aux travaux de ses compères Bruno Bauer et Strauss, qui ont fait justice de la divinité du Christ. Bien que Bruno Bauer ait été professeur, et professeur persécuté, une allusion sera mieux à sa place au chapitre des révolutionnaires. Strauss, lui, terriblement arrangé par Nietzsche comme archétype du cuistre et du pédant germanique, est amené par sa méthode philologique à distinguer le Jésus historique et le Jésus mythique, Messie, Thaumaturge, création imaginaire qui sert de piédestal aux constructions dogmatiques. Aussi la seconde mouture de la *Vie de Jésus* (maintes fois rééditée), la *Vie de Jésus remaniée pour le peuple allemand*, atteste un changement de présentation, sinon de méthode : en 1862 le livre a été scindé, la première partie traite du Jésus historique, c'est-à-dire de l'infime qui en reste, et la seconde du Jésus mythique, alors que l'ouvrage initial (1835) entremêlait dans ses paragraphes l'exposé historique – extrêmement réducteur – et l'interprétation mythique.

La *Vie de Jésus*, prototype d'un genre étrangement fécond au XIX^e siècle (Albert Schweitzer en a dressé le catalogue impressionnant), est un livre très germanique, lourd, pesant, au point de faire paraître vaporeux son homonyme renanien. Dans ce texte dénué d'émotion, la figure du Christ est ensevelie et ligotée des bandelettes de l'érudition ; mais de temps à autre perce le respect («l'impression puissante de la grandiose personnalité de Jésus... à enthousiasmé les disciples jusqu'à provoquer ces visions...» – «dans une telle personnalité chaque pouce de terrain était con-viction»).

Strauss n'est pas moins hostile à l'explication naturaliste ou rationaliste (représentée par le vétéran de l'Aufklärung, l'ami de Hegel et le «satan» de Schelling, le grincheux Heinrich Eberhard Paulus, théologien de Heidelberg) qu'au surnaturalisme de l'orthodoxie. Par exemple il liquide l'explication pseudo-scientifique ou médicale des miracles, qui jouit pourtant de la prestigieuse caution de Spinoza. Où a-t-on constaté qu'un collyre de glaise enduite de salive était capable de rendre la vue aux aveugles ? Et l'hypothèse tarabiscotée de Paulus sur l'hibernation de Lazare au tombeau fournit à Strauss l'occasion d'une charge ironique.

En revanche le mythe foisonne et prolifère dans les récits évangéliques. Strauss mythise bien plus que Bultmann ne démythise, mais le résultat est le même, si les intentions ne se ressemblent pas. Tout ou presque se résout et se dissout en mythes, en créations légendaires, en fictions dues à l'imaginaire collectif, en produits spontanés de la «conscience commune d'un peuple ou d'un cercle religieux».

Le mythe n'est pas un vêtement, une allégorie, que l'on pourrait détacher de l'idée qu'il véhicule. Strauss cite avec ferveur une formulation du grand philologue Friedrich Welcker : «Le mythe a émergé dans l'esprit comme un germe perce le sol, contenu et forme ne font qu'un ; l'histoire est vérité». Une telle remarque (qui, *mutatis mutandis*, pourrait être signée par Mircea Eliade) n'a rien d'original au XIX^e siècle, cette conception du mythe est accréditée par Goethe, Schelling, Creuzer, Karl Ottfried Müller.

Strauss pécherait plutôt par la monotonie et la rudimentarité de sa méthode critique, malgré l'étendue de son érudition. En effet il se contente exclusivement de comparaisons et de parallèles, sans grande préoccupation pour le contexte. Il suffit que Tacite et Suétone aient enregistré l'anecdote de Vespasien en Égypte, contraint de cracher dans les yeux des aveugles afin de passer pour le favori des dieux, pour que les miracles de Jésus, au style de guérison analogue, soient disqualifiés.

On citerait vingt exemples de la procédure de Strauss : d'abord mise en doute de la vraisemblance historique, puis le récit mythique substitué au fait et à l'événement. Soit l'épisode de la Samaritaine : il est tout à fait improbable que Jésus ait ouvert ces magnifiques perspectives prophétiques et spirituelles à une pauvre pécheresse, qu'il fallait sermonner et convertir. Le cadre, le puits de Jacob, se réfèrent à coup sûr aux gracieuses images bibliques de Rébecca et de Rachel. Le récit est manifestement une affabula-

tion, un scénario poétique signifiant *post eventum* l'évangélisation de la Samarie.

Mythes, par conséquent (et c'est comme l'écho anticipé de l'*Erledigt* de Bultmann), la conception et la naissance virginales, le recensement, les Mages, la Présentation, la péricope de l'Enfant Jésus au Temple («ce fragment aussi est du pur mythe»). Jean-Baptiste est «baigné de lueur mythique». Mythes encore les pêches miraculeuses et les guérisons, la sueur de sang, les anges et la triple prière, puis la Transfiguration, la Résurrection, le tombeau vide, les apparitions. Strauss manie l'exégèse du soupçon, de la suspicion. Le scalpel s'active. L'histoire de Jésus est passée au crible de la critique. On ne s'étonnera donc pas que les traits de Jésus soient indistincts, mal dégagés. Ce faisant Strauss a inoculé à l'exégèse un venin qui circule encore dans la science scripturaire protestante et catholique.

On s'étonne moins encore si on lit la conclusion de l'ouvrage, dans laquelle Strauss passe en revue les différentes christologies : rationaliste (Paulus), éclectique (Schleiermacher), symbolique (Kant, De Wette), spéculative (Hegel). Car lui-même se rallie ouvertement à la christologie spéculative interprétée dans le sens humaniste de Feuerbach. On s'en rendra compte en lisant sa profession d'incroyance en Dieu et de foi en l'Idée d'humanité (II, 710), un texte qu'il faut mettre en parallèle avec l'étincelante parodie de Görres dans la préface de son pamphlet *Athanasius*.

Strauss a fait grise mine au livre concurrent de Renan, il l'a accueilli avec humeur, il y a vu l'élégance mondaine du style mariée à l'incurable frivolité française, l'incorrigible ignorance des travaux allemands sur le sujet. Il est évident, en effet, que l'ouvrage à succès, le *best-seller* d'Ernest Renan astique la méthode naturaliste dont lui, Strauss, avait cru démontrer la fragilité. Mais Renan, tout cauteleux, tout sournois et insinuant, reprend l'avantage de l'écrivain de métier, en outre il est allé sur les lieux, il y a même perdu sa chère Henriette ; ses pages ont gardé un parfum de Galilée heureuse, quelque chose de l'impression vive, le charme et le coloris du souvenir et de la nostalgie.

Il est vrai que les grâces du récit sont passablement surannées, défraîchies. Le livre est onctueux, doux, patelin ; et les révérences hypocrites ne trompent plus. L'indignation de Proudhon et

de Nietzsche devant ce chef-d'œuvre de tartuferie est tout à leur honneur ; mais Renan a bien su berner son monde.

En effet, le récit est tout entier enrobé de perfidies. Il dessine le portrait d'un Jésus libéral, adepte de la religion intérieure et de la foi rationnelle, qui s'est laissé innocemment entraîner à de pieuses ruses pour inculquer son message, déborder par l'exaltation des disciples frustes et des femmes. À demi complice, à demi abusé, il a laissé se former autour de lui toute une végétation légendaire, mais qui a contribué à faire passer ou à implanter le culte pur. Moyennant quoi, la semence qu'il a semée peut aujourd'hui germer intacte au cœur de l'homme après avoir été étouffée pendant de nombreux siècles (Renan pense aussi qu'elle ne sera jamais que le privilège de quelques âmes précieuses). De toute manière la religion de Jésus est porteuse d'une consolation indélébile, elle ouvre une fenêtre de ciel dans l'âme de chaque homme.

Qui était Jésus ? Un prédicateur errant, comme il en a tant surgi en Israël, mais sa séduction était incomparable. Tout au moins au début de sa carrière il est le doux rabbi galiléen, aux longs cheveux roux flottant sur les épaules. Le pays natal est très important. Renan s'extasie sur la Galilée, dont il fait une Bretagne rêveuse, lacustre et ensoleillée. Il lui oppose la Judée âpre et sévère. Dans ce cadre riant, Jésus a poussé en plein vent. Quand il inaugure sa carrière, favorisé par un visage ravissant, il est, en somme, un prédicateur de charme. Mais dans l'enseignement des rabbins il glisse ses propres préférences, sa mystique, cet «idéalisme transcendant» qui le distingue et qui s'accompagne du mépris du monde.

Renan lisse ses pinceaux suaves pour décrire en termes d'églogue ou d'idylle franciscaine la «délicieuse pastorale» du «Jésus des premiers jours». C'est l'heure exquise. Mais cette neuve et sympathique apparition ne fait pas grand bruit, si insolite et révolutionnaire que fût l'idée d'une religion pure fondée sur la fraternité humaine : une petite chapelle et quelques initiés, dont le nombre grossit avec l'arrivée de plusieurs disciples de Jean ; malgré ce renfort les écoles ne fusionnent pas. Nous n'avons qu'un rabbi de plus (il est vrai, le plus charmant de tous) !

Bientôt, pour donner un coup de pouce à la renommée, Jésus est amené à quelques compromissions sans gravité (comme la réception du baptême johannique) et de plus en plus il laissera faire, il sera conduit et guidé par son étoile, la chance, le hasard. Plus on

croyait en lui, et plus il croyait en lui-même¹, il se pique et se prend au jeu. Des artifices inoffensifs aident la réussite, par exemple il affecte de connaître intimement celui qu'il voulait conquérir². La doctrine n'en reste pas moins sublime et irréprochable. Un instinct le pousse à affirmer «l'idée la plus révolutionnaire», le mépris du monde, le bonheur des pauvres ! l'indifférence aux richesses, le devoir d'imprévoyance. Car le pauvre a les faveurs de Dieu, tandis que le riche, sans cesse menacé par le brigandage, est le vrai déshérité !³. Ainsi ce «haut spiritualisme» fait de Jésus «le vrai créateur de la paix de l'âme, le grand consolateur de la vie»⁴. On ne peut rendre de plus grand service à l'humanité que de lui «répéter souvent que l'homme ne vit pas seulement de pain»⁵.

Toutefois cet «ébionisme», ce «communisme délicat d'une troupe d'enfants de Dieu», ne pouvait durer, ce fut un beau rêve, «jamais tant de joie ne souleva la poitrine de l'homme», «notre consolation est d'en recueillir le parfum affaibli»⁶. Mais ces choses, comme le chant des cigales, n'ont qu'un temps. Effectivement nous voyons Jésus se transformer aux abords de Jérusalem. Le «charmant docteur, qui pardonnait à tous pourvu qu'on l'aimât»⁷, ne trouve pas d'échos en Judée. Il lui arrive de s'en irriter, de perdre patience. Sa foi juive est morte entre-temps, et le militant, le «jeune démocrate juif», en «pleine ardeur révolutionnaire», s'attaque à la caste dominante. Il est décidé à lutter, à risquer. Convaincu désormais qu'il est le Messie, emporté par l'élan de sa grande âme, il s'empare des moyens du succès, il devient thaumaturge malgré lui, il assume le rôle ingrat de sorcier puissant – il est vrai, «tard et à contre-cœur».

La légende se met à foisonner, elle lui confère un état civil. Jésus lui-même se prend au sérieux, il se considère comme un être surhumain. Non par calcul ou par ambition, mais par idéalisme, par la haute conscience religieuse qui le rend «ivre de

¹ E. RENAN, *Vie de Jésus*, 139.

² *Ibid.*, 162.

³ *Ibid.*, 171.

⁴ *Ibid.*, 176.

⁵ *Ibid.*, 184.

⁶ *Ibid.*, 193.

⁷ *Ibid.*, 219.

l'amour infini». Il s'est plié aux exigences de l'entourage, il a «obéi au torrent» et même il s'est prêté à la «supercherie» de Lazare (pâle de fièvre tombée) et de ses sœurs fanatiques qui ont feint et mis en scène une résurrection ... Il a rehaussé sa prédication de chimères apocalyptiques, d'ardentes malédictions, et de promesses réalistes. Il n'en demeure pas moins, au fond de lui-même, l'idéaliste absolu d'un royaume de Dieu aux contours sublimes et nébuleux.

Le chapitre 19 s'intitule de façon impayable «Progression croissante d'enthousiasme et d'exaltation». C'est que l'attitude de Jésus change, se durcit. La passion l'emporte, s'exaspère, le Christ devient une sorte de Lamennais amer et violent⁸. Une étrange ardeur le consume, on est loin du doux maître de naguère. Jean avait été l'absinthe qui préparait la saveur du miel. Mais le miel se transforme en âcreté, de vives invectives s'échappent des lèvres brûlantes, hors de toute mesure et pondération. Le «sentiment âpre et triste de sa destinée» le meurtrit, le révolte, le rend agressif et passionné, «rude et bizarre»⁹, son «effrayante énergie» fonce sur l'obstacle. L'issue fatale s'entrevoit, le pseudo-miracle de Béthanie, vraie provocation, n'a pu que précipiter l'arrestation, le procès et l'exécution. Sur toute cette fin navrante, Renan n'est ni très loquace, ni très attendri. Il prête au Christ des pressentiments, puis des regrets (érotiques) de mauvais aloi. Il a hâte d'enfermer le Christ au tombeau, de sceller la dalle, puis d'entonner une apostrophe soigneusement filée qui ne devrait tromper personne : Repose maintenant dans ta gloire, noble initiateur ...¹⁰. Des histoires de la Résurrection, il ne croit pas un traître mot : la croyance absurde a été déclenchée par l'imagination enfiévrée de Marie-Madeleine, ô «pouvoir divin de l'amour» !

L'éloge final sonne creux, Renan trouvera de meilleurs accents dans la fameuse Prière sur l'Acropole. Jésus a fondé la religion universelle, la religion de l'humanité, la religion absolue¹¹. Il est le créateur du sentiment pur, qui ouvrit le ciel des âmes pures, qui annonça la royauté de la pensée, de l'esprit. Lui-même fut grand et pur, «adoré parce qu'adorable»¹². Il faut placer Jésus au plus

⁸ *Ibid.*, 326.

⁹ *Ibid.*, 319.

¹⁰ *Ibid.*, 426.

¹¹ *Ibid.*, 446.

¹² *Ibid.*, 445-447.

haut sommet de la grandeur humaine et dissimuler ses fautes, s'il en commit. Dans un accès de volonté héroïque il a surélevé l'humanité. Il fut un demi-dieu, et même «sublime personne, il est permis de l'appeler divine»¹³, «la plus haute des colonnes qui montrent à l'homme d'où il vient et où il doit tendre».

Il eût fallu la plume encore à venir d'un Léon Bloy ou d'un Claudel pour répliquer au gras professeur, dont le Christ sent le patchouli. Du moins un autre incroyant, le brave Proudhon, a-t-il fourbi ses crayons vengeurs.

CHAPITRE III

Jésus socialiste Proudhon, Marx et quelques autres

Proudhon n'a pas goûté le Jésus de Strauss (dont il jalouse probablement la science exégétique), encore moins celui de Renan, pour lequel il est féroce. Avec ses benoîteries Renan fait de Jésus un imposteur : «Le Christ et la Révolution sont également outragés dans ce livre». Proudhon s'indigne de ce Jésus renanien travesti en joli garçon, en joli cœur, assailli sur la Croix de regrets érotiques. Tout ce que Proudhon au contraire dit du Christ est empreint d'admiration et de ferveur sincères – une «individualité sans égale», déclare-t-il – et cela malgré l'antithéisme et l'anti-christianisme qui bardent sa pensée. «Si nous ne sommes plus chrétiens, déclare-t-il, nous n'en continuons pas moins l'œuvre de Jésus».

Proudhon est un personnage attachant, malgré ses outrances, ses naïvetés, sa faconde, sa vanité, ses besicles de myope, ses œillères d'autodidacte. Une sincérité brûlante couve sous le fatras d'écriture que, dans une vie relativement brève, il a amoncelé. Quel noircisseur de papier ! Il est comme une fruste ébauche, plus populaire, de notre Péguy, autre socialiste moyenâgeux ; sa voix est plus enrrouée, plus sourde, encombrée de poncifs et d'illusions qui n'ont pas l'attirance de la «cour rose» et de la cité harmonieuse ; mais dans une pensée souvent fumeuse, la torche de la Justice flambe claire.

Il se dit athée, antithéiste, avec une sorte d'opiniâtreté rageuse qui peut aller jusqu'au blasphème, mais la provocation jaillit tou-

¹³ *Ibid.*, 457.

ificateurs ne sont pas eux-mêmes mystifiés, les voleurs volés et pris à leur propre piège – comme si le langage les emprisonnait et si une analogie plus puissante contraignait leurs analogies et plagiats désinvoltes. C'est toujours la fable, bien connue à l'époque, de Balaam le prophète malgré lui. Du moins est-ce la pensée du Père Fessard, que même dans la satire Marx et Engels rendent involontairement hommage à la pertinence historique et logique du langage religieux et que le double tranchant des mots se retourne contre eux – a fortiori dans la translation des expressions de la foi aux contenus sécularisés, ce qui est et reste une certaine forme de profanation, d'ailleurs thématifiée et assumée. Le problème se présente différemment avec Nietzsche, chez lequel l'obsession évangélique est constante et la rétorsion très consciente – *Zarathoustra* est une géniale parodie évangélique, un «cinquième évangile». C'est vers cet «adversaire de rigueur» du christianisme, qui a singé le Christ de façon si pitoyable, si pantelante et si pathétique, qu'il est temps de nous tourner.

CHAPITRE IV

Nietzsche contre le Crucifié

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE – M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 vol. (trad. P. Klossowski), Paris, Gallimard, 1971 ; K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, W. de Gruyter, 1936 ; *Nietzsche und das Christentum*, Munich, 1946 ; E. FINK, *La philosophie de Nietzsche*, (trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberger), Paris, Minuit, 1965 ; K. LÖWITZ, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, 1956 ; E. BISER, «Gott ist tot». *Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Munich, Kösel, 1962 ; G. SIEGMUND, *Der Kampf um Gott, zugleich eine Geschichte des Atheismus*, Berlin, Morus-Verlag, 1960, 231-263 ; K. SCHLECHTA, *Le cas Nietzsche*, (trad. A. Coeuroy) coll. Essais, Paris, Gallimard, 1960 ; G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962 ; P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969 ; G. MOREL, *Nietzsche. I. Genèse d'une œuvre. II. Analyse de la maladie. III. Création et Métamorphoses*, Paris, Aubier, 1970-1971 ; P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974 ; *Nietzsche l'athée de rigueur*, DDB, 1975 ; *Jésus-Christ ou Dionysos ?*, Desclée, 1979.

La bibliographie nietzschéenne pléthorique couvre selon les interprètes un versant athée et un versant chrétien. Les ouvrages précités ne sont qu'une sélection, ils ne font pas automatiquement oublier des livres plus anciens : Charles ANDLER, Daniel HALEVY, Stefan ZWEIG, Thierry MAULNIER, Gustave THIBON, Georges BATAILLE, ni surtout Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée, Affrontements chrétiens*, et Michel CARROUGES, *La mystique du Surhomme*, Paris, Gallimard, 1948. Tandis que de nouveaux venus apportent parfois un éclairage saisissant, par exemple de Jean-Luc MARION, *L'Idole et la Distance*, Paris, Grasset, 1977, chap. 2 : «L'effondrement des idoles et l'affrontement du divin : Nietzsche», de Noëlle HAUSMAN, *Frédéric Nietzsche, Thérèse de Lisieux*, que nous évoquerons plus loin.

Frédéric Nietzsche, le solitaire de Sils Maria, fascine notre siècle comme un basilic. Ce n'est du reste pas une raison pour perdre devant lui notre libre arbitre et nous exempter de la néces-

saire et légitime critique qu'il a pour sa part pratiquée avec usure. Mais il faut d'abord écouter la voix de l'«oiseau-prophète».

Nietzsche ! On ne l'aborde pas, un siècle après, sans une émotion étrange. Il effraie, une aura sulfureuse baigne son souvenir, «un de ces grands abandonnés – au rire éternel condamnés», le rire, qu'il voulait cristallin, de Zarathoustra – bien qu'il ait été dans sa vie douloureuse un homme taciturne et doux, qu'il n'ait dévoilé que dans son œuvre miroitante l'orgueil monstrueux qui l'habitait et la tragédie originelle dont il était l'acteur et l'auteur. La folie future étend une ombre rétrograde sur une production éclatante, surchauffée comme une fournaise. Le philosophe «au marteau», le diamant, la dynamite, comme il se surnommait lui-même, a été frappé et brisé. Il a tournoyé dans les cercles de la démence ; et il est difficile de ne pas apercevoir là une sorte de sanction existentielle : Nietzsche ou l'homme foudroyé par l'idée.

Cette œuvre bourrée d'explosifs, parfois lassante par la tension permanente et la «magie des extrêmes», doit être maniée avec précautions, elle est difficile à interpréter, fragmentaire, paradoxale, très irisée, multivoque. Il n'empêche : sa force térébrante, son envoûtement, sa marque dans les destins du temps, ne semblent pas fléchir. La littérature nietzschéenne, prolixe, souvent mimétique de façon agaçante, n'est pas tout à fait à la hauteur de son sujet, malgré de valeureuses contributions. Le grand livre sur Nietzsche est encore à venir, comme le surhomme ; car on ne comptera pas pour définitive la monographie énorme et remarquablement informée (à sa date) du laborieux germaniste Charles Andler.

Nietzsche a traversé somme toute sans dommage la périlleuse mobilisation par le nazisme, à laquelle s'est empressée sa sœur abusive Elisabeth Förster. De l'intellectuel racé, on a fait un raciste ! un antisémite. On a fait de lui un précurseur de Spengler, de Heidegger, mais même ceux-ci ne sont affiliés au national-socialisme qu'au prix de terribles simplifications. C'est bien plutôt du côté de Stefan George, de Hermann Hesse, qu'il faudrait chercher l'héritage, d'ailleurs très ventilé, de Frédéric Nietzsche. En tout cas le nietzschéisme a d'abord été un cénacle, une chapelle, avec des fidèles fanatiques. Même Rilke, influencé par Lou Andreas-Salomé, adopte par instants la diction de Nietzsche. À l'instar de Hölderlin Nietzsche le méditerranéen d'adoption et le slave d'origine, en est venu à symboliser l'Allemagne et ses déchirements. L'étonnante reconstitution du *Doktor Faustus*, de Thomas Mann, Adrian Leverkühn, a accrédité cette image du musicien maudit, dont le délire est la folie germanique.

Le Nietzsche posthume, avec ses nombreux visages, a été assez bien étudié. Il a fallu notre époque pour arracher Nietzsche à la paraphrase et le soumettre à l'examen philosophique. Il est traité avec sérieux, o combien ! et ses dérèglements verbaux sont pieusement enrobés. un danger menace actuellement l'œuvre de Nietzsche, surtout du côté catholique, en raison de l'effroyable entreprise d'intimidation contre la possession sereine de la foi. Celui d'être subrepticement enrôlée, annexée. Nietzsche devient malgré lui l'instrument d'une véritable subversion qui consiste à faire de lui l'allié, le purificateur, le régénérateur secret d'un christianisme ultra-pudique, qui n'osera plus dire son nom et qui se contentera du minimum institutionnel. Cet hyperchristianisme nietzschéen est un des plus beaux leurres qui aient été tendus à la pusillanimité cléricale. Ce n'est pas faire honneur à Nietzsche que de tomber dans ses panneaux. Il y a des moments où il faut savoir prononcer le Non qui sauve, destituer les illusions, au risque de passer pour grossier et complexé.

La critique philosophique de type traditionnel est assez mal à l'aise devant Nietzsche ; il n'est pas l'un des siens, il n'obéit pas aux règles du jeu et à la bienséance logique. Il n'est pas cohérent, ordonné, c'est un esprit volcanique, tumultueux, agité de motions contraires. Cela explique dans une large mesure les interprétations divergentes. L'actuelle tendance de l'herméneutique est surtout heuristique, elle tient compte le plus possible des contradictions, qu'elle cherche à résoudre dans l'acquiescement, le *Jasagen*, l'Amen non triomphal que l'on n'appelle plus guère *Amor Fati*, bien que ce soit une notion éminemment nietzschéenne, parce qu'il s'agit de faire de Nietzsche un héraut de la liberté. On a raison de protéger Nietzsche contre les terribles simplificateurs, mais enfin, si son oui est un oui, il n'est pas fâcheux que notre non soit un non.

Nous chercherons dans les brasiers encore fumants de Nietzsche le fantôme cendrex du Christ, ses traits humiliés, bafoués, mais aussi la persistante attirance secrète, tenaillée d'envie, qu'il exerce, la même que l'on observe chez Heine, dont l'ironie railleuse et le style français ont tant influé sur Nietzsche. En fin de compte, et quoi que l'on veuille, l'explication se joue dans les tréfonds d'une âme obscure, orgueilleuse et déchirée, qui se réfugiera dans les pays de la démence et leurs climats fiévreux. Le fils du pasteur, l'orphelin de bonne heure, n'a pu se débarrasser totalement du filigrane de Jésus, cette «certaine image imprimée

au voile de Véronique». L'ultime alinéa sera donc dédié à Nietzsche et Jésus. Mais auparavant la pensée tournoyante de Nietzsche s'est fixée ou déposée dans une typologie mystérieuse qu'il emporte dans les chorégraphies de la folie : Dionysos et le Crucifié. Ce sera l'avant-dernier alinéa. Et le symbole électif de Dionysos est préparé par le «cinquième Évangile», le «Dysangile» de Zarathoustra, lui-même annonciateur du Surhomme. L'antithèse de Jésus et de Zarathoustra est ainsi la croisée des chemins du message lyrique et polémique de Nietzsche. Mais elle se place dans le cadre plus vaste de la critique du christianisme, dont l'*Antéchrist* offre la plus virulente, et la plus partielle, expression. Le christianisme lui-même, moribond et réactif, est englobé sous la rubrique de la «mort de Dieu», la proclamation du nihilisme, dont Schopenhauer a donné la face ténébreuse. Pour ce premier article, nous ferons abstraction des exégèses de grand style de Heidegger et de Jaspers, qui tentent un dépassement et utilisent le penseur de Sils Maria comme le tain d'un miroir. Mais nous nous livrerons à quelques prélections nietzschéennes.

LA MORT DE DIEU

La mort de Dieu, ce chant funèbre du XIX^e siècle, n'a pas chez son dernier et plus célèbre choreute une signification univoque. Synonyme de l'athéisme, elle est un constat ou une décision, un fait ou une option, un événement ou un pronostic. Peut-être est-elle aussi une fausse nouvelle, ou une nouvelle prématurée, une nouvelle démentie ! Toujours est-il que la mort de Dieu (mort du Père, mort du Dieu chrétien) est présentée tantôt comme de notoriété publique, tantôt comme un chuchotement, un secret redoutable qui n'est pas encore divulgué, et tantôt comme une mort naturelle, mort de vieillesse, mort de sénescence et de faiblesse, tantôt comme une mort accidentelle et même comme un crime. L'hypothèse du suicide, rattachée d'ailleurs à celle du meurtre, apparaît furtivement dans une note inutilisée : «Ici Z(arathoustra) se tut de nouveau et s'enfonça dans une profonde méditation. Enfin il dit

comme en rêve : «Ou s'est-il tué lui-même ? N'avons-nous été que ses mains ?» On s'explique par ces incertitudes que la mort de Dieu puisse provoquer soit un simple haussement d'épaules, soit au contraire un état de surexcitation et de délire.

On ne saurait sans dommage choisir une seule interprétation, ou confondre les deux. La mort de Dieu est à la fois le résultat, le suprême avatar d'un christianisme veule et avachi, abâtardi, le point final d'une dégénérescence – et le coup de force d'une révolte, qui s'accompagne d'une conscience tragique, car la mort de Dieu c'est pour l'humanité l'arrivée des grands frimas, l'hiver du monde (selon la belle expression de Pierre Emmanuel), jusqu'à ce que le Surhomme, ce phénix de Dieu, ait jailli du feu de la régénération. Dans les deux cas, cependant, on peut dire à la rigueur que le christianisme est la cause du dénouement, qu'il est responsable de la mort de Dieu. En effet, dès l'origine, le christianisme contient des germes de décomposition et de mort, le déclin de Dieu commence avec le Dieu judéo-chrétien ; puis sous l'impulsion de saint Paul il a dégénéré en morale et en culte des valeurs négatives. Nous assistons à la fin du processus, à l'agonie ; le Dieu du christianisme meurt avec le christianisme, étouffé par lui, étouffé par la pitié. D'autre part on peut dire aussi que l'antichristianisme, qui donne le coup de grâce au Dieu procède du christianisme, qu'il en est l'héritier ; les athées sont sortis des rangs chrétiens, où ils ont puisé et forgé leur révolte, ils proviennent de la théologie, et en ce sens leur révolte est fille de leur éducation ; il y a une ligne continue de christianisme autodestructeur de saint Paul à Luther puis à Hegel, à Feuerbach et à Strauss. La réprobation dont Nietzsche accable les Strauss et les Renan s'explique par leur appartenance honteuse au christianisme dont ils sont les fossoyeurs. Phénomène de culture et de civilisation, effondrement historique, l'athéisme est aussi un combat, une décision, qu'il convient de mener à découvert et avec une résolution héroïque ; on doit et on peut donc distinguer les athées flasques et les athées francs. Nietzsche n'est pas un athée quelconque, il a horreur de l'athéisme sociologique, bien qu'il en conteste et en souligne la réalité, l'inévitabilité. Dans son œuvre cisaillée de contradictions, il relève lui-même des doubles sens, des oppositions, et notamment l'ambiguïté du nihilisme (passif et actif).

L'interprétation doit tenir compte des courants contraires, elle ne saurait rabattre l'athéisme tout entier, avec ses modalités dramatiques, sur la critique du christianisme. Le moment de douleur, d'égarement et de vertige est inéliminable – aussi l'instance de révolte, la rage destructrice. Il est de bon ton aujourd'hui, fût-ce dans les milieux ecclésiastiques, de succomber délicieusement au charme ténébreux de Nietzsche, d'épouser sa querelle, d'adopter son terrorisme intellectuel. on oublie qu'il est toxique. Pour notre

part, tout en rendant hommage à la grandeur de Nietzsche, à son destin, à son génie d'écrivain, nous n'abuserons pas de complaisance ni de concessions envers l'adversaire de rigueur.

L'attitude de Jaspers, un peu écarté de l'actuel débat, est nuancée. Il conserve de larges morceaux de la critique du christianisme, mais il voudrait rétablir la transcendance abrupte que Nietzsche a insultée. De là les coups d'estompe et les fines brosses sur les violences insoutenables parfois proférées par le philosophe au marteau.

a) *La mort de Dieu est un décès naturel*, et de plus un événement ancien, un événement d'archives. Seul le vieil ermite l'ignore encore, à la surprise de Zarathoustra¹, comme le soldat japonais dans la jungle des Philippines ne sait pas, trente ans après, que la guerre est finie ! En revanche le vieux Pape d'«À la retraite»² (hors de service, comme disent les traducteurs) – émané peut-être d'un passage de Carlyle –, le dernier Pape, sait que son maître s'est éteint avec le souffle du dernier croyant. La mort de Dieu correspond donc à l'incrédulité généralisée. La foi en Dieu, sous sa présentation chrétienne, est devenue incroyable, *unglaubwürdig*, fictive, discréditée. C'est l'euthanasie, la mort douce du christianisme³. Que le christianisme ne soit plus crédible, les preuves en abondent, sans que Nietzsche cherche à dépasser l'argumentation du scientisme⁴.

Mais c'est sans doute le sort des dieux que de mourir, et de mourir de leur belle mort. «Les dieux s'en vont». Ils évoluent comme les hommes, ils ont leur jeunesse, leur verdeur, leur âge mûr, leur vieillesse et leur décrépitude ; puis ils expirent. C'est ce qu'explique le vieux Pape, expert en gérontologie. Autrefois son Dieu était un Dieu jeune, dur et vindicatif, peu à peu il s'est adouci, attendri. Il est devenu languissant, ramolli, les jambes flageolantes. Il s'est fané, parcheminé ; et un beau jour le voilà mort de compassion. Le grand âge et la pitié ont eu raison de lui, la pitié étant une conséquence de la sénilité.

¹ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Préface, § 2.

² Hors de service, (A. D., ausser Dienst), *Zarathoustra* IV.

³ *Aurore*, § 92, avec le souvenir certain d'une page de Heine en 1834.

⁴ Cf. le § 113 de *Humain trop humain*, intitulé «Le christianisme comme antiquité», comme vieilleries.

Cette version de la mort par pitié ouvre un autre registre de significations, qui comprend la sentence tirée du paragraphe «Des miséricordieux» de *Zarathoustra* : «Un jour le diable m'a dit : Dieu a aussi son enfer, c'est son amour pour les hommes. Et tout récemment je l'ai entendu dire ce mot : Dieu est mort, Dieu est mort de sa compassion pour les hommes». L'amorce de cette défaillance cardiaque est indiquée au paragraphe 91 d'*Aurore*, «L'honnêteté de Dieu» – où ce Dieu étranglé de compassion est profondément pitoyable. Le Dieu faible ne tarde pas à trépasser.

G. Deleuze commente : «Dieu s'étouffe de pitié, tout se passe comme si la vie réactive lui rentrait dans la gorge. L'homme réactif met Dieu à mort parce qu'il ne supporte plus sa pitié»⁵. Il y a là une allusion au meurtrier de Dieu dans la version de *Zarathoustra*, c'est-à-dire à l'«homme hideux». Mais comme Nietzsche ne semble pas mettre en relation la mort de Dieu et la mort du Christ, il nous paraît difficile de télescoper ainsi la mort de pitié et l'assassinat, la vengeance. Et remarquons que l'homme hideux n'est pas le seul assassin présumé de Dieu. En outre, bien que la composante de pitié soit incontestable, l'accent du texte sur «le plus laid des hommes», meurtrier par lâcheté, porte sur le regard insupportable de Jéhovah, sur le témoin.

De même les dieux du polythéisme, chassés par le dieu juif, ne sont pas morts forcément de vieillesse : le crépuscule des dieux. Un autre genre de mort, imprévue, accidentelle, est le *rire* – un étouffement, là aussi, mais homérique et joyeux. La proclamation du monothéisme les a fait éclater d'une rire démesuré qui les a étranglés ; ils ont chancelé sur leurs sièges, ils se sont effondrés de rire.

C'est que «Dieu est une conjecture» et que sur la mort de Dieu on ne peut faire que des conjectures, «la mort chez les dieux n'est jamais qu'un préjugé», lit-on dans les versets de «Le vagabond et l'ombre». Le pontife dit dans son discours : «Quand les dieux meurent, ils meurent toujours bien des morts».

La mort hypothétique de Dieu (Dieu est mort, proposition dramatique et synthétique, souligne Deleuze) est donc plutôt son absence, son mutisme (impuissant ?), sa *disparition*, mais il pourrait resurgir, revenir (ainsi dans la parabole des Prisonniers, le doute qui plane sur le décès du geôlier). Aussi renvoie-t-elle à l'athéisme de fait et, plus encore, à cet athéisme postulateur (Max

⁵ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, 172.

Scheler) dont Nietzsche est le théoricien majeur ; car il ne suffit pas que Dieu soit incroyable et le peuple incrédule pour consolider les fondations de l'athéisme ; car Dieu a des résurgences et le peuple est poltron. La transition à l'hypothèse de l'attentat se prépare. Mais il y a, suggérée, une autre transition, en douceur, grâce au vieux pape suranné qui passe la main : la relève du Dieu moribond par l'impie Zarathoustra, l'héritier ! inspiré par «quelque dieu» et plus religieux que les croyants. Le pape bénit Zarathoustra et il respire sur lui une odeur patriarcale de bénédiction. C'est donc une investiture que décrit «À la retraite». Il est symptomatique que le Dieu contre lequel s'insurge le fils du soleil n'est pas le Dieu témoin que honnit l'affreux mais le Dieu périmé du christianisme expirant.

Répétons-le, la mort de Dieu est incertaine, ou elle n'est peut-être qu'une prévision, une prédiction, une nouvelle non confirmée. La mort n'est qu'apparente, une léthargie, ou bien l'événement formidable n'a pas encore été assumé, *réalisé*, il faudra du temps pour le répandre, l'apprendre, comprendre sa gravité. C'est le sens du paragraphe 343 du *Gai Savoir*, au seuil du 5^e livre «Nous les sans peur», et de la métaphore de l'ombre de Dieu qui n'en finit pas de se projeter⁶. En vérité, Dieu n'en finit pas de mourir, de pourrir, d'évacuer les lieux. Il se survit interminablement (par exemple le Dieu posthume de Spinoza, ou le «plus long mensonge» du *Gai Savoir*⁷). En attendant, la peste de la corruption divine rend l'air irrespirable (lire plus loin une métaphore analogue dans une lettre de Schopenhauer à Frauenstädt). Les «purs» s'enveloppent «comme d'un rideau du fantôme d'un dieu», leur «ver annelé affreux a rampé dans la défroque d'un dieu». La période de transition s'emplit du «grand dégoût», tant que le vieux dieu se décompose et que nul dieu nouveau «ne gît dans le berceau et les langes»⁸. Mais cette nativité, cette théogonie, est illusoire, et le remède radical, décisif pour extirper toute possibilité de renaissance, que propose «l'esprit mauvais et le démon magicien» de Zarathoustra : déchirer le Dieu dans l'homme... et rire en déchirant (comme le sacrilège de l'hostie auquel invite Max Stirner)

⁶ F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, § 108.

⁷ *Ibid.*, § 344.

⁸ Zarathoustra, «De l'homme supérieur».

nous achemine à l'autre grande version de la mort de Dieu, la mort violente.

On voit que l'idée de Deleuze, que l'homme prend «la place toute chaude» de Dieu, ne cadre guère avec les différents textes, outre qu'elle ne facilite pas l'avènement du Surhomme. Nietzsche a médité Feuerbach, mais à travers Schopenhauer, son nihilisme outrepassa l'œuvre de Prométhée pour fixer sur l'image et le symbole du Surhomme l'éloignement des limites humaines.

b) *La mort de Dieu est un déicide*. Dieu est mort assassiné. Ce thème pathétique, qui flamboie aussi dans Zarathoustra est développé au paragraphe 125 du *Gai Savoir*, dans la parabole de «L'homme fou», d'une poignante beauté, que nous allons soumettre à une exégèse. Nous lui adjoindrons le conte énigmatique des «Prisonniers» dans *Humain trop humain*⁹. Ce sera l'occasion de nous expliquer avec quelques interprétations en vogue.

Nietzsche dans sa critique du christianisme parle de Dieu en croix, de mort de Dieu pour la mort du Christ. Mais, chose curieuse, il ne met pour ainsi dire pas en relation la mort (athéistique) de Dieu et la Crucifixion. Son «athéisme dans le christianisme» a une autre couleur que celui de Feuerbach et de Bloch. D'une façon générale il n'envisage la Croix comme mort de Dieu que dans la représentation judéo-chrétienne (paulinienne). Une fois, indirectement (dans Zarathoustra), Dieu meurt de chagrin et de compassion parce que *l'homme* est crucifié – mais ce n'est pas la coutume de Nietzsche d'argumenter contre Dieu à partir du mal : attitude vulgaire. S'il le fait, c'est, répétons-le, dans le cadre de la fable chrétienne, de cette prodigieuse invention de Paul et des prosélytes juifs. Aussi sommes-nous surpris – nous rencontrant après coup sur ce point avec Paul Valadier – de voir Gilles Deleuze, pas toujours bien inspiré, attribuer au «Dieu en croix» le «premier sens de la mort de Dieu», et cela en s'appuyant sur un texte tortueux et subtil de la *Généalogie de la Morale*¹⁰. La crucifixion serait donc une opération d'occulte «magie noire», une fourberie machiavélique, machinée par l'esprit inventif d'Israël désireux de faire triompher ses répugnants idéaux grâce au

⁹ «Le Voyageur et son Ombre», § 84.

¹⁰ I, § 8.

prestige trouble et sentimental de la Croix. La mort de Dieu, qui fait se pâmer les belles âmes, n'est qu'un subterfuge, un faux-semblant, fausse sortie ou porte dérobée. Dieu, le même Dieu juif, se fait voyageur, homme privé, cosmopolite, tout à tous ; mais c'est pour étendre et pour mieux ancrer sa domination perverse, et le christianisme universel n'est qu'un avatar habile du judaïsme honni. On voit que l'accent ne porte pas sur la *mort* de Dieu, mais sur l'astuce qui utilise la croyance en la mort de Dieu¹¹.

PRÉLECTIONS NIETZSCHÉENNES

LA PARABOLE DE L'HOMME FOU – Il faut d'abord nous laisser envoûter par la tragique beauté de cette page avant de la disséquer. Les grandes questions qui font hésiter l'interprétation sont l'identité du fou et celle des auditeurs, la signification du discours de l'insensé et la position personnelle de Nietzsche, déduite de sa proclamation d'athéisme. Mais auparavant nous devons nous pencher en philologues et en critiques sur le texte.

Commentaire littéral – «L'homme fou» ou l'«insensé» : mais il ne paraît pas indispensable de penser avec M. Carrouges au psaume 14, avec l'insensé qui a dit dans son cœur ... La traduction «l'exalté» (Valadier) est déjà tendancieuse : exalté serait *Schwärmer*. Rappelons que dans les brouillons le fou est remplacé par Z.

¹¹ Franz Werfel a émis une hypothèse aussi torve, mais émouvante pour expliquer et justifier le refus et le rejet d'Israël : Israël a accepté le rôle de Judas et de traître du mélodrame, afin d'assurer par ce renoncement l'universalité du salut : «Israël est élu, pas seulement au sens de peuple de Dieu ; la Providence omnisciente et omnivoulante lui a encore offert un second rôle, qu'Israël n'a pas refusé, qui peut lui apporter seulement à la fin de l'Histoire honneur et gloire. Israël devait prendre sur soi la contrepartie, afin que le drame salvifique de la divinité bafouée, le sacrifice de l'*Agnus Dei qui tollit Peccatum Mundi* puisse avoir lieu dans le temps et la réalité, Israël en assumant ce mauvais rôle s'est sacrifié comme peuple et être partiel pour la Personne divine, afin que cette même Personne divine puisse se sacrifier comme être universel pour les peuples du monde. c'est pourquoi la Providence a condamné sans ambages Israël à rejeter Dieu Lui-même pour le salut du monde entier.» (F. WERFEL, *Zwischen Oben und Unten*, Stockholm, 1946, 284 ; cité par Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik*, 2.Bd, t. 2, *Die Personen in Christus*, 366, n. 10).

c'est-à-dire Zarathoustra ; attribution et suppression donnent une indication utile.

«Un clair matin» plutôt qu'«en plein jour» : Valadier a raison de le souligner, ce n'est pas l'heure du Grand Midi, mais il me semble inopportun de désigner ce clair matin comme l'aube du Midi solaire. En réalité il s'agit du matin où l'on éteint les lampes et les lanternes, alors que pour le fou ce matin est comme un soir, la nuit approche comme une éclipse en plein jour, il faut allumer les lanternes. La lanterne fait évidemment penser à Diogène cherchant un homme ; et en effet le fou lui aussi cherche Dieu. Mais elle remplit une autre fonction symbolique, comme nous venons de le dire, annoncer la nuit (cf. la harangue).

Les railleries, les risées, les sarcasmes des auditeurs goguenards proviennent d'un groupe déterminé, celui des athées, des incroyants ; ils sont amusés, gouailleurs, donc un certain type d'athées qui ressemblent, comme nous le dirons dans le commentaire littéraire, aux Affranchis de Berlin, à cet Edgar Bauer, par exemple, lançant son *Pereat Deus* ! à la fin d'un banquet. Mais la harangue du fou va les faire taire et les glacer.

Pour le poignant discours de l'insensé, il n'est pas sans intérêt de regarder les variantes et premières versions. Les modifications intervenues sont parlantes. Dans un texte de l'automne 1881, l'image du soleil est absente encore, comme aussi l'allusion à la décomposition cadavérique. Par contre la référence à l'horizon est développée. Au «décrochage» du soleil est substituée la lumière d'astres morts, tandis que dans la version définitive il est question seulement de l'éloignement démesuré du grand événement, «plus lointain que les plus lointaines constellations». Nous ne vivons pas de la lumière, mais du souvenir de la lumière. Nietzsche a inséré le cheminement lumineux dans le second discours découragé – mais c'est au détriment d'une certaine cohérence, car ici la mort de Dieu est une lumière en route, alors que là elle était l'approche de la nuit. Quoi qu'il en soit, la tonalité pathétique est encore accentuée dans la dernière version. Dans une autre esquisse, qui proclame «le temps des assassins», Nietzsche se trahit en laissant au singulier l'auteur du meurtre, et en assignant le sentiment du déicide à «des individus». Et ceci, en caractères soulignés, est une confession : Ne doit-il pas devenir lui-même le poète le plus saint et omnipotent ?

On voit que Nietzsche hésite entre deux images apparentées : la lumière qui décline, la lumière qui émane à travers l'immensité de l'espace, d'une source d'ores et déjà disparue, d'un foyer éteint – et l'ombre de Dieu, analogue à l'ombre de Bouddha, qui n'en finit pas de se profiler sur le mur de la caverne, ombre sans corps, Peter Schlemihl inversé.

La lanterne brisée. Il faut y voir une action symbolique, comme d'un prophète, et non pas un geste d'irritation et de dépit – comme était symbolique l'action d'allumer une lanterne le matin. On jette la lanterne par terre, parce que la nuit ne viendra pas encore, la ténèbre du Vendredi-Saint nihiliste. L'annonce du fou est «prématurée». Mais même les petits détails sont révélateurs. Il suffit de voir ce que font Morel et Valadier avec ce quinquet. Le port de la lanterne est plus ou moins nettement rapporté à la folie. La «lanterne dérisoire» (Morel) symbolise «en plein midi» la détresse du dément, et la «décadence morbide» dont il est à la fois le déblayeur et la victime. Le bris de la lanterne revient à dire : si le formidable événement ne frappe pas le monde, qu'y pourra ce lumignon ? Donc il a échoué dans sa tentative d'attirer l'attention ; autrement dit, c'était dérisoire et inutile d'apparaître avec le reste des valeurs chrétiennes pour faire face au jour qui vient et pour conjurer la nuit. En fait cette malheureuse lanterne au poing du fanatique voulait surtout *détourner* l'attention. Pour Valadier également, le nouveau Diogène est une espèce d'aveugle ou d'amblyope, «incapable de voir la grande lumière du plein jour», la «lumière éclatante du soleil», quelqu'un qui «veut se donner la lumière, au lieu de la reconnaître». La lanterne à midi fait «partie de l'illusion de l'exalté». Ces lectures, sur des points mineurs, sont solidaires d'une interprétation globale avec laquelle nous nous expliquerons.

Le *Requiem aeternam deo* entonné dans les églises. Là encore nous avons affaire à une action symbolique, prophétique. Morel dit fort justement que les églises sont «les mémoriaux du divin cadavre» ; elles le sont d'ailleurs au sens chrétien, comme temples du Saint-Sépulcre. Dans l'idée du fou elles sont les mausolées du Dieu mort, les cénotaphes de la foi perdue. Son attitude infléchit la parabole. Il est fort possible que les interpellateurs ne soient pas les blasphémateurs goguenards de tout à l'heure, mais les croyants qui restent (les croyants *demeurés* !). En tout cas le fou inquiète, il mécontente, il empoisonne tout le monde. Pour lui les églises ne sont plus que le creux refuge, mensonger ou nostalgique, de la divinité perdue. Elles entérinent le décès culturel de Dieu. Mais que l'intrusion du fou dans l'église ne soit pas forcément arrogant, provocation et défi, nous en avons la preuve dans ce passage du poème des «Sept Sceaux» (*Zarathoustra*) que Nietzsche trouvait sublime : «Car j'aime même les églises et les tombes des dieux, quand le ciel regarde de son œil pur à travers leurs dalles brisées ... CAR JE T'AIME, Ô ÉTERNITÉ !» Ce n'est sans doute pas un esprit sacrilège qui fait choisir les églises pour dire adieu à Dieu.

Commentaire littéraire – Le fragment se situe évidemment dans un contexte littéraire, philosophique et culturel à travers lequel continue à transparaître le Songe de Jean Paul. Les extraor-

dinaires images du Songe, véhiculées par Nerval, Heine et tant d'autres, ont transhumé jusqu'à Nietzsche, et elles contribuent à créer le climat et à planter le décor de la parabole. Ainsi de la menace d'épouvantable séisme qui pèse sur l'univers. L'ombre se propage, les soleils sont absents ou «soufflés» comme des bougies, le Fils (le Dieu) présente sa poitrine ensanglantée. Mais le thème le plus apparenté à la prédiction du fou est l'invocation mélancolique du Christ sur les vivants ;

«Peut-être votre soleil est-il maintenant au couchant, et vous vous agenouillez parmi les fleurs, l'éclat et les larmes, et vous élevez des mains bénies et vous invoquez le ciel ouvert avec mille larmes de joie : moi aussi, tu me connais, Infini, et toutes mes blessures, et après la mort tu m'accueilleras et tu les fermeras toutes ...»

Nous ne reprendrons pas la documentation signalée au paragraphe de la mort de Dieu. Il reste des traces de romantisme dans le monologue du fou, mais c'est un romantisme qui a été laminé, buriné, par la première génération des athées formels. Sur ce point nous coïncidons avec les travaux du Père de Lubac, de M. Carrouges, de G. Siegmund, d'Eugen Biser¹². Néanmoins nous prendrions volontiers nos distances à l'égard de celui-ci, qui atténue considérablement l'antithéisme de Nietzsche ; c'est pourquoi il a pu fourvoyer à l'occasion un interprète aussi averti que G. Morel.

Le principe de l'examen stylistique mis en œuvre par Biser est excellent, mais il s'agit de le bien appliquer. Or il ne nous semble pas que les références dont il nourrit l'imaginaire nietzschéen soient toujours topiques. Passe pour Plutarque et le Grand Pan¹³, Jean Paul et, à la rigueur, Hölderlin – mais les invectives d'Élie aux prêtres de Baal, l'anecdote de saint Augustin et de l'ange-enfant, le silence éternel de Pascal, le *Siracide* 2, 12, les pelles des Lémures à la fin de Faust II, etc. Ce sont des analogies bien tirées par les cheveux !

Retenons de l'analyse de Biser que le fragment, s'il n'est pas tout à fait une «composition verbale artificielle», est cependant une sorte de mosaïque, de patchwork, mais supérieurement dominée. Sur une scène romantique depuis longtemps dressée Nietzsche fait passer l'haleine aride d'un désespoir peut-être simulé.

¹² Voir ci-dessus note liminaire, p. 203.

¹³ *De defectu oraculorum*, chap. 17.

En tout cas nous savons plus ou moins quels ingrédients il a versés dans ses filtres et ses philtres. Sans doute une réminiscence, citée plus haut, de Bruno Bauer à l'«entrée» de la *Trompette du Jugement dernier*, pamphlet majeur de la gauche hégélienne : «Les Welches, ce peuple de l'Antéchrist, avaient, avec une publicité sans vergogne, en plein jour, sur le marché, en face du soleil, qui n'avait jamais vu un tel forfait, et sous les yeux de l'Europe chrétienne, déchu au néant le Seigneur de l'Éternité, comme ils ont assassiné l'Oint de Dieu, ils ont forniqué en idolâtres avec la putain, la raison ; mais l'Europe remplie d'un saint zèle étrangla le monstre et s'unit en une Sainte Alliance, afin de mettre l'Antéchrist dans les chaînes et de dresser à nouveau ses autels éternels au vrai Seigneur». De Bauer aussi l'expression «couteau critique de la foi». Et Heine, qui évoquait la mort douce du Dieu chenu, n'a pas peur des métaphores sanglantes : «Le Souverain du Monde nage indémontré dans son sang». Et ceci, extrait des *Lettres sur l'Allemagne* : «Il s'agit beaucoup plus de notre pauvre protestantisme qui, pour prolonger son existence, a fait toutes les concessions possibles, et qui néanmoins doit mourir : cela ne lui a servi en rien de purifier son Dieu de tout anthropomorphisme, de le pomper par des saignées de tout le sang matériel, de le filtrer pour ainsi dire jusqu'à en faire un pur esprit consistant en pur amour, justice, sagesse et vertu – rien n'y fit, et un Porphyre allemand nommé Feuerbach (en français fleuve de flamme) ne se moque pas peu de ces attributs du «Dieu-Pur Esprit», dont l'amour ne mérite pas d'éloge particulier, puisqu'il ne possède pas de bile humaine». On aura reconnu le ton persifleur, mais l'idée est nietzschéenne avant la lettre. C'est également Heine qui augurait de la «nouvelle funèbre» qu'elle aurait besoin de millénaires pour être universellement répandue. Tuer Dieu, rien que cela, semble avoir été une jactance banale dans le cercle des Affranchis, puisque Max Stirner, Bakounine, l'emploient sans broncher. Quant à l'odeur du cadavre, à la putréfaction divine, elle s'exhale dans une lettre de Schopenhauer à Frauenstädt (21 Août 1852) : (le Dieu des Juifs) m'a été transmis à l'état de corps mort, et quand l'odeur m'en revient, comme dans votre lettre, je suis pris d'impatience».

Qu'il y ait d'autres réminiscences, shakespeariennes par exemple (les fossoyeurs, la tache de sang indélébile), c'est probable ; mais le registre imaginaire dénote une convergence, c'est bien vers les hérauts du nihilisme athée que le regard est irrésistiblement conduit. On s'en convaincrat encore mieux si l'on se tournait vers les épigones nietzschéens et petits bourreaux de Dieu qui ont fourmillé dans la postérité : Lautréamont («Je frapperai ta carcasse creuse...»), Rimbaud, Mallarmé s'adressant à Cazalis («ce vieux et vilain plumage enfin désaffecté, Dieu...»), le Rilke des «Apôtres» (1896) et du Dieu flétri, le Jarry de «César-

Antéchrist» et ce Georges Bataille qui aura passé son existence à singer pieusement Nietzsche – lisons de lui cette admirable paraphrase de l'espace désorienté du fou :

«Car ce qui est tombé dans un vide sans fond est l'assise des choses. Et ce qui est proposé à une conquête impavide ... ce n'est pas une créature isolée, c'est le vide même et la chute vertigineuse – c'est le temps. Car le mouvement de toute la vie place maintenant dans l'alternative de cette conquête ou d'un désastreux recul. L'être humain arrive au seuil ; là il est nécessaire de se précipiter vivant dans ce qui n'a plus d'assise ni de tête».

Mais c'est d'abord Nietzsche qu'il faut mettre en consonance avec lui-même. Les nombreux parallèles que l'on peut déceler dans son œuvre ne sont pas forcément au même niveau, au même point de vue ; des images analogues peuvent importer des significations inverses, seule l'analyse en décidera. Nous nous contenterons, avant l'interprétation, d'étaler en vrac quelques matériaux. Paul Valadier a du reste très bien vu que c'est dans la symbolique propre de Nietzsche qu'il faut chercher d'abord la clef de la parabole et notamment de la harangue du Fou.

Chants du Prince Vogelfrei : Vers des mers nouvelles – c'est là-bas que je *veux*, et j'ai foi – En moi et en ma prise à jamais. – La mer est étale, vers l'azur cingle mon navire génois. – Tout luit d'un éclat neuf et plus neuf, Midi dort sur l'espace et le temps : – Seul *ton* œil – monstrueux – Me regarde, Infinité !

Ainsi parlait Zarathoustra, II, Sur les îles bienheureuses – Jadis on disait Dieu, quand on regardait vers des mers lointaines ; mais maintenant je vous apprends à dire : Surhomme ... Dieu est une conjecture : mais qui boirait tout le tourment de cette conjecture sans mourir ? Faut-il enlever au créateur sa foi et à l'aigle son vol qui plane aux lointains de l'aigle ?

II, La connaissance immaculée – Vous vous êtes enveloppés d'un fantôme de Dieu, o «Purs» : votre horrible ver annelé a rampé dans un fantôme de Dieu ... Mais je vous ai *approchés* ; alors le jour est venu sur moi – et maintenant il vient sur vous, – finie l'amourette de la lune ! Regardez donc ! Elle est là surprise et blême – devant l'aurore ! Car déjà elle arrive, l'Ardente – *son* amour parvient à la terre ! Innocence et désir créateur est tout amour solaire ! Regardez donc, comme il arrive impatient sur la mer ! Ne sentez-vous pas la soif et le souffle brûlant de son amour ? Elle veut pomper la mer et aspirer sa profondeur dans la hauteur ; le désir de la mer se soulève comme mille poitrines de femme. Elle veut être baisée et absorbée par la soif du soleil ; elle *veut* devenir air et hauteur et sentier de lumière et lumière elle-même ! En vérité j'aime à l'égal du soleil la vie et toutes les mers profondes.

IV, L'homme supérieur – Lorsque je vins pour la première fois vers les hommes, je commis la sottise de l'ermite, la grande sottise ; je m'établis sur le marché. Et parlant à tous, je ne parlais à aucun. Mais le soir des funambules étaient mes compagnons, et des cadavres ; et moi-même presque un cadavre. Avec le nouveau matin me vint une nouvelle vérité ... sur le marché personne ne croit aux hommes supérieurs ... Devant Dieu ! Mais maintenant ce Dieu est mort ! Hommes supérieurs, ce Dieu était votre plus grand péril. Depuis qu'il gît au tombeau, vous êtes ressuscités. C'est maintenant que vient le grand Midi, maintenant que l'homme supérieur devient – le Maître ! Comprenez-vous ce mot, ô mes frères ! Vous êtes effrayés ; vos cœurs ont-ils le vertige ? L'abîme n'est-il pas béant sous vos pieds ? Est-ce que le chien d'enfer ne glapit pas sur vous ? Allons ! debout ! Hommes supérieurs ! C'est maintenant que la montagne de l'avenir humain est en travail. Dieu est mort ; maintenant *nous* voulons – que le Surhomme vive.

Crépuscule des Idoles – Comment le «vrai monde» est enfin devenu fable. Histoire d'une erreur. 5. Le «vrai monde», une idée qui ne sert plus à rien, qui n'oblige même plus, une idée devenue inutile, superflue, *par conséquent* une idée réfutée : supprimons-la ! (jour clair ; petit déjeuner ; retour du *bon sens* et de la sérénité ; Platon rouge de honte ; tous les esprits libres font un vacarme du diable). 6. Nous avons supprimé le vrai monde ; quel monde reste ? Le monde apparent peut-être ? Mais non ! *Avec le vrai monde nous avons supprimé aussi le monde apparent* ! (Midi ; instant de l'ombre la plus courte ; fin de la plus longue erreur ; sommet de l'humanité ; INCIPIT ZARATHOUSTRA).

Humain trop humain, § 143 – Dans la lueur vespérale d'un soleil de fin du monde qui éclairait les nations chrétiennes, la silhouette du Saint grandit démesurément, et jusqu'à une telle altitude que même à notre époque qui ne croit plus en Dieu, il y a encore des penseurs qui croient au Saint¹⁴.

Interprétation – Nous avons indiqué ci-dessus les problèmes de l'interprétation : essentiellement qui parle, quelle est l'identité du Fou, qui est visé, qui sont les auditeurs, et finalement si la prosopopée doit se lire en clair ou en chiffre, si elle synchronise avec les passages similaires de *Zarathoustra*. Évidemment une parabole laisse toujours place à une scintillation, à un miroitement, auquel s'ajoutent les prestiges de l'écriture mordorée de Nietzsche. Mais il nous semble que l'on peut faire justice de certaines lectures et en présenter une plus plausible.

¹⁴ *Humain trop humain*, I, §§ 113, 244, 638 ; *Le Voyageur et son ombre*, § 8 (la nuit) ; *Le Gai savoir* §§ 108, 124, 285, 343, 344, 377, 382 ; *Aurore*, §§ 61, 92, 423, 575.

En tout cas les interprètes s'accordent sur le fait que le paragraphe du *Gai Savoir* est la «cellule-mère de la pensée» de Nietzsche, «la clé de tout ce qui suivit» (H. de Lubac), «le centre de la pensée nietzschéenne», sinon «le cri de guerre de la révolution métaphysique» (M. Carrouges).

Nous pensons pour notre part que la tonalité générale du morceau, son ambiance grandiose et tragique, glacée d'effroi, le matériel philologique et la panoplie des métaphores permettent d'identifier l'insensé et Zarathoustra ou Nietzsche, au moins dans le premier temps de leur insurrection. Le discours du fou s'adresse aux athées, aux assassins de Dieu, et singulièrement à la génération du nihilisme actif du XIX^e siècle, aux Heine, Bauer, Schopenhauer, Feuerbach, ces conquérants des terres désolées de l'athéisme. l'accent du discours porte sur la grandeur tragique de l'exploit sacrilège, la harangue doit se lire en clair, comme une exclamation pathétique – et non pas comme un morceau de bravoure ironique. Elle fait entendre une des voix, peut-être pas la plus stridente, mais qui sait ? la plus sincère de Nietzsche.

Cette lecture n'est pas celle d'Yves Ledure dans son valeureux petit livre *Nietzsche et la religion de l'incroyance* (p. 128-133). Selon lui le meurtre de Dieu est exactement contemporain de l'inversion des valeurs et de «l'avènement d'un nouveau monde». Dans la mentalité du fou (d'une folie supérieure) qui est Zarathoustra (en cela nous approuvons Ledure) la mort de Dieu devient un meurtre, se lit comme un meurtre – mais c'est par inversion, déplacement, en s'installant dans l'ailleurs d'un délire qu'il en est ainsi. La folie est de «crier après» Dieu. Il suffit de remettre les choses à l'endroit, à leur juste place, et comprendre que la nuit où Dieu a sombré est celle où s'engendre Dionysos, que le nouveau dieu s'invente dans l'absence de l'ancien. Aussi Y. Ledure récuse-t-il le désespoir ; la parole de l'insensé est «tranquille, lucide». La nuit, les fontaines chantent plus haut.

Le criminel de *Zarathoustra* est vil, méchant et surnois. Par peur et surtout par vengeance il s'est débarrassé du Témoin dont il ne pouvait plus supporter la surveillance et par-dessus tout la pitié, cette pitié impudique qui pénétrait les moindres recoins et recès sordides du cœur. L'homme répugnant, l'innommable (peut-être Nietzsche se souvient-il de l'*innominato* de Manzoni) a supprimé l'œil de Caïn.

L'aveu laisse Zarathoustra à sa solitude pensive. La mort du Témoin suppose chez l'assassin un insondable mépris de soi-

même ; lui seul peut s'aimer malgré ce mépris. Et Zarathoustra se demande si l'intensité de ce mépris ne fait pas du hideux un homme supérieur. La réponse est donnée lors de la Fête de l'Âne (l'âne, ce christ aux longues oreilles). Z. soupçonne le hideux d'avoir ressuscité Dieu, l'autre esquivé la réponse. Mais on devine que le soupçon est fondé. Tous ces hommes supérieurs, dont le cortège hétéroclite met Z. en triste compagnie, ne sont que des poltrons ou des gredins. Derrière le plus laid des hommes se profilent alors les chrétiens avachis, mais aussi les Juifs déicides, qui ont fait de la Crucifixion un stratagème paradoxal.

L'homme laid et ses comparses, dont Georges Morel reproduit fort bien la parade haute en couleurs, sont des spécimens de vie réactive, selon le mot que Deleuze a mis en circulation. Or Paul Valadier voit dans l'insensé de la parabole un frère de l'affreux, un «athée réactif». L'exalté vit dans l'illusion, il vit parmi les morts, c'est un homme «obsédé par le meurtre» et qui garde une attitude agressive à l'égard de l'ancienne croyance.

Sur quoi s'appuie cette thèse (présentée avec une louable prudence) qui contribue à émousser la pointe tragique du récit allégorique ? Sur l'observation juste que l'insensé stagne au seuil de la nuit, et que les symboles électifs de la harangue (la mer, la terre ou l'horizon, le soleil) reflètent «en abyme» ou en énigme l'univers de la gloire nietzschéen – pour notre compte nous rattacherions de préférence l'horizon à la mer, mais peu importe. Comme il est un homme des caves, des cavernes et des caveaux, habitué à se déplacer avec une lampe, le Fou ne voit qu'une mer monstrueusement basse alors qu'elle rayonne, un horizon défait, un globe terraqué et un soleil noir, tandis que l'infini s'est ouvert et que le soleil ruiselle à l'horizon terrestre et marin. C'est ce qui fait de lui un suppôt de la réaction, un athée inachevé. Il faut donc contraster le discours plein de frayeur nostalgique et de culpabilité avec le chant triomphal de Zarathoustra, et dénoncer dans le meurtrier de Dieu la hantise et le remords de la théologie. Pour Valadier le monologue du fou est une sorte de confession à haute voix, il ne s'adresse pas à des complices ; Morel au contraire oppose le fou au public veule, à la lâcheté de l'indifférence qu'il ne parvient pas à secouer.

Se séparant de Morel sans l'avouer, et de Biser, Valadier fait remarquer non sans raison que les trois symboles primordiaux n'appartiennent pas nettement à la symbolique chrétienne, elle n'est donc pas ouvertement visée. Ils désignent en creux, négativement, la vision du monde du surhomme et de la volonté de puissance. En revanche Morel y aperçoit les débris et les séqueles du vieux symbolisme, les imprécations atteindraient «un univers morbide décadent». La mer épuisée a, comme chez Biser, la faible

caution de l'anecdote d'Augustin, l'horizon est le but ascétique (limité ?) de l'expérience chrétienne, le soleil est l'élément de transcendence, de lumière et de chaleur de cette expérience ! Indéfini, détermination, médiation, seraient les notions de l'expérience chrétienne essentielle ! De telles approximations, de tels à peu près, se réfutent d'eux-mêmes. En suite de quoi le fou fait assez piètre figure, malgré sa provocation et sa douleur, de voir se prolonger dans l'univers postchrétien la nonchalance et la bêtise d'une époque bâtarde : il est «très loin de l'innocence oubliée du joueur de dés», il se croit coupable, il se considère comme assassin, il est nostalgique, crépusculaire. Or le meurtre de Dieu, c'est simplement le discrédit de la foi devenue incroyable. Mais Morel sait que les symboles fripés, véreux, se retrouvent avec un autre sens dans l'univers nietzschéen.

C'est ainsi, avec des exégèses lénifiantes, à laquelle on adjoindra celle d'Eugen Biser, que l'on ôte à l'antithéisme sa gravité, son sérieux, à Nietzsche son vieux levain, son venin. Il nous paraît difficile d'éliminer du passage tout un tissu d'allusions, tout un réseau d'images, qui pointent vers les humanistes athées du XIX^e siècle, dans la foulée desquels l'adversaire de rigueur met ses pas de géant. L'atmosphère tragique ne laisse guère place à l'hypothèse d'une nénie de nihilisme réactif ou passif. Partant on ne confondra pas le fou avec l'homme laid. Le Zarathoustra encore informe dit *Nous* et il parle hardiment avec des phrases poignantes, en fixant des yeux étincelants ; l'affreux se terre et se dissimule, il faut le démasquer. La folie est une hyperbole de conscience, et ces prodromes de folie qui accompagnent une trop vive lucidité sont l'aura même de l'œuvre nietzschéenne. Toutefois Nietzsche a quand même marqué une distance entre le fou et lui (Zarathoustra). Certes le fou est fou d'abord pour les auditeurs qui hochent la tête et qui le conduisent au poste de police ; mais il est fou de ce grand tourment, de cette obsession du Dieu assassiné que Nietzsche espère surmonter.

L'APOLOGUE DES PRISONNIERS – C'est une version encore frustre, une ébauche du thème de la mort de Dieu, une «première élaboration» (Morel). On comprend mal que Deleuze l'ait jugée «admirable» et qu'il l'ait mise en relation avec le Songe de Jean Paul.

Les prisonniers sont différenciés, les uns vaquent à leur travail, les autres commencent à se rebeller – les premiers par insensibilité ou par crainte latente, les seconds par esprit d'insoumission.

Mais le sermon du Fils établit un autre clivage : ceux qui croient en sa divinité, ceux qui ne croient pas. Les répliques trahissent aussi des différences : le prisonnier âgé qui ne se révolte pas, mais qui garde un certain scepticisme, le jeune, qui est carrément incrédule et qui échappe au Dieu-geôlier, et le dernier arrivant, le messager funèbre et peut-être menteur. Mais à la fin tous les prisonniers se retrouvent ensemble dans un scepticisme endurci.

Le texte ne présente pas de variantes importantes. La difficulté de l'interprétation vient des ambiguïtés et incertitudes internes, qui se communiquent à la signification globale. Mais il est évident que la parabole sous-entend Dieu, le Christ et l'humanité.

Nous dénombrons les ambiguïtés et les apories :

1) La déclaration du Fils : est-il vrai que les prisonniers ont ourdi des machinations ? Que le geôlier les a épiés et qu'il est informé ? Qu'il n'est pas un prisonnier comme les autres ?

2) Les réponses des prisonniers qui, notons-le, ne contestent pas leurs complots, voire leur culpabilité : le prisonnier âgé est sceptique, mais sans fermeté ; il croit en tout cas que le gardien sait et qu'il va sévir ; le jeune est proche de l'athéisme formel, il prend le Fils pour un illuminé et il tient le gardien pour ignorant, mal informé ; le troisième est le messager funèbre.

Comment comprendre l'apostrophe du chœur des captifs ? C'est peut-être le clivage de la parabole. Ou bien le ton est sarcastique, les prisonniers raillent Monsieur le Fils ! À qui l'héritage ? Ou bien c'est un cri sincère, c'est l'empressement de la servitude, le troupeau qui se cherche un nouveau maître, la vie réactive qui remonte à la surface : « Seigneur Fils ! Kyrie eleison ! » (il semble que ce soit la lecture, du reste peu appuyée, de G. Morel).

3) La réplique du Fils. Il ne parle plus seulement de salut et de rachat, mais de libération. Cependant il dément la nouvelle de la mort du Père, avec laquelle sa propre divinité s'effondrerait.

4) L'attitude des prisonniers. Ou ils s'en vont, sans Dieu ni maître. Ou ils demeurent dans la prison, comme machinalement, par habitude. Leur gravité, leur silence figé, paraissent indiquer une certaine perplexité.

De cette fable des prisonniers incrédules Yves Ledure extrapole, me semble-t-il, quelques propositions, suggérées par l'allusion aberrante de Deleuze au Songe de Jean Paul :

– la mort de Dieu. Elle n'est pas présentée comme une certitude.

– la non-divinité du Fils. Elle ne ressort pas de l'incrédulité des gens.

– que le Fils n'a pas foi en lui-même, qu'il tient sa divinité de la crédulité et de l'illusion.

– que la foi est une erreur.

Paul Valadier, se démarquant de G. Morel, fait observer qu'il n'est pas question de mort du Père (par rapport aux hommes) et encore moins de meurtre (car les machinations occultes ne sont pas forcément la préparation d'un attentat). Pour lui la pointe de la parabole est la critique du Sauveur paulinien, du christianisme paulinien. Le Fils s'efforce de convaincre les prisonniers qu'ils sont prisonniers et coupables, afin qu'ils croient au Libérateur. Au Dieu geôlier, dur et vindicatif, succédera le Dieu de la douceur et du pardon – aux rebelles le troupeau ; mais sur le fond rien ne sera changé, c'est une simple substitution de personne. Mais cela ne « prend plus », les prisonniers ne s'en laissent pas compter, à moins que ce langage ne leur soit simplement incompréhensible.

Georges Morel renforce ce point de vue : la médiation, le marchandage propose un esclavage pire, car croire est une servitude plus honteuse (on pense à ces traîtres relâchés par la Gestapo, parce qu'ils ont accepté de travailler pour l'ennemi).

Nul doute que la critique du christianisme soit le filigrane de l'apologue ; peut-être aussi lit-on à l'arrière-plan, comme le suggère G. Morel, la relève du Dieu juif par l'héritier ! Sinon la grande fourberie d'Israël, de l'esprit juif parvenant à ses fins de domination par le moyen détourné de la mort sur la Croix comme appât des cœurs. Toutefois, plus nette, plus immédiate que cette critique larvée de la prédication chrétienne, la situation des hommes du XIX^e siècle est visée, elle se surimprime en quelque sorte au grief des origines. La foi est devenue incroyable. Les réponses des « fortes têtes » s'accordent assez bien avec la mentalité des athées naissants et de Nietzsche lui-même. De sorte qu'on lira plutôt comme un sarcasme l'apostrophe à l'héritier (Monsieur du Fils !), et non comme la supplication de la vie réactive et tremblante.

Si l'on engluie l'interprétation dans la seule critique du christianisme, on inclinera à charger les prisonniers, qui complotent lâchement et en cachette, qui veulent éventuellement profiter de la grâce aux moindres frais, ou qui sont pessimistes, indécis, ou qui se hâtent de courir après un nouveau maître, un nouveau gardien.

Il est à noter que les captifs, apparemment, ne contestent pas leur prison. Ils sont sous la coupe du grand Geôlier, ils n'ont pas encore commencé à bouger, sauf quelques-uns qui ne vaquent pas à leur travail et qui, constatant l'absence du maître, commencent à prendre une allure de défi. Mais la mort du gardien, la harangue du Fils, n'ont pas l'air d'émouvoir des consciences entêtées et indifférentes, ni de changer grand-chose à la condition pénitentiaire, à l'univers concentrationnaire. Nous avons affaire à la génération sceptique. Le chantage à la libération n'est pas directement la cause de l'apathie et de la sourde oreille des prisonniers. Le christianisme est d'ores et déjà dévitalisé. Nous avons moins affaire à des chrétiens veules qui n'ont pas l'air sauvés qu'à des hommes blasés, prisonniers d'une existence étroite, à des athées pratiques, que seul un message fulminant comme celui de Zarathoustra pourra sans doute galvaniser.

Cette exégèse, qui va peu ou prou dans le même sens que la précédente, me semble corroborée par quelques paragraphes du *Gai Savoir*, presque groupés : le paragraphe 138 qui énonce l'« erreur du Christ » (la miséricorde, l'idée de la détresse du péché), le paragraphe 140, « Trop juif » (le « juge qui grâce » n'est pas objet d'amour, pas plus que le juge qui condamne), le paragraphe 141, « Trop oriental » (« Si je t'aime, que t'importe ? », critique suffisante du christianisme). De même cette charge à fond contre le christianisme, dans le *Nachlass*¹⁵ :

« Dieu a créé l'homme heureux, oisif, innocent et immortel ; notre vie réelle est une existence fausse déchue, pécheresse, une existence pénale. La souffrance, le combat, le travail, la mort sont dépréciés en tant qu'objections et points d'interrogation contre la vie, comme quelque chose de pas naturel, qui ne doit pas durer, contre quoi on a besoin de remèdes – et on les a ! »

L'humanité depuis Adam jusqu'à maintenant s'est trouvée dans un état anormal ; Dieu lui-même a livré son Fils pour la faute d'Adam, afin de mettre fin à cet état anormal ; le caractère naturel de la vie est une *malédiction* ; le Christ rend à quiconque croit en lui l'état normal ; il le fait heureux, oisif et innocent – mais la terre n'a pas commencé à être fertile sans travail, les femmes n'enfantent pas sans douleur, la maladie n'a pas cessé ; les plus croyants se trouvent ici-bas aussi mal que les pires mécréants. Seulement que l'homme est libéré de la *mort* et du *péché* – affirmations incontrôlables –, c'est ce que l'Église affirme d'autant fermement ; « Il est délivré du péché », non par son ac-

¹⁵ Éd. Schlechta, t. 3, 657-658.

tion, non par un combat rigoureux de sa part, mais racheté librement par le *fait* de la *Rédemption* – par conséquent parfait, innocent, paradisiaque.

La *vraie* vie seulement une foi (c'est-à-dire un leurre, un délire). Toute l'existence militante, combattante, réelle, pleine d'éclat et de ténèbres, seulement une existence fausse, mauvaise : en être *sauvé*, voilà le problème.

LA CRITIQUE DU CHRISTIANISME

Nietzsche est selon sa propre expression (dans *Ecce Homo*) l'adversaire de rigueur du christianisme. La critique du christianisme, de sa perversité intrinsèque et polymorphe, est aussi décidée qu'elle peut l'être et, sur la fin, notamment dans l'*Antéchrist* et dans la *Volonté de Puissance*, elle se fait hurlante et grinçante au point de laisser une impression pénible. Cependant Nietzsche déclare sans broncher à Overbeck le théologien qu'il « n'a jamais été vil contre (le christianisme) dans son cœur ». Mais il reconnaît plus tard l'*attentat* qu'il a commis, et il reprend fièrement l'*Écrasons l'infâme* de Voltaire.

De ce paradoxe de haine et, d'une façon générale, de la critique du christianisme Jaspers souligne que Jésus est exempté. C'est vrai en substance, mais incomplètement, et peut-être faut-il tenir compte, en plus de l'ambivalence, d'une évolution de Nietzsche dans ses sentiments à l'égard de Jésus. En telle ou telle occasion il l'absout explicitement, comme non responsable des méfaits du christianisme, par exemple *Antéchrist* § 39 (« Déjà le mot de christianisme est un malentendu –, au fond il n'y a eu qu'un chrétien, et il est mort sur la Croix. L'Évangile est mort sur la Croix. Ce qui à partir de cet instant s'appelle Évangile était déjà le contraire de ce qu'il avait vécu : une *mauvaise* nouvelle, un "*Dysangelium*" »), nettement aussi dans les papiers posthumes. Aussi le paragraphe 144 de *Humain trop humain* I avec son éloge ambigu du « fondateur du christianisme », l'effusion de torrents de lumière sur sa personnalité, produite par des représentations chimériques – par le sentiment d'innocence parfaite, de totale irresponsabilité, il a anticipé le but atteint par la science.

Le fauteur du christianisme, le premier chrétien au sens péjoratif, c'est saint Paul, dysangéliste, faussaire, faux monnayeur, falsificateur, un chenapan et un misérable. En ce sens Nietzsche

est l'anti-Proudhon. Il oppose Paul à Jésus point par point (*Antéchrist* § 42 ; *Aurore* § 68). Paul est le « persécuteur de Dieu » (*Voyageur* § 85).

Toutefois il y a des restrictions à ce semblant de sympathie un peu condescendante, Jésus n'est pas indemne de toute complicité. Dans *Zarathoustra*, ce « cinquième Évangile », les textes dédaigneux et méprisants compensent les notations attendries sur « l'hébreu ». Ainsi l'apostrophe de l'homme hideux au sermonnaire « guère modeste » des petites gens, qui affirmait être « la Vérité » et qui jusqu'à Zarathoustra exclu récoltait la réponse la plus polie – ou l'épisode, que j'interprète comme dérision, du « mendiant volontaire », du vacher qui envie la stupide rumination de ses bêtes (peut-être une collusion du christianisme et du boudhisme), et qui rend hommage au passant considérable, Zarathoustra. Nous verrons plus loin d'autres griefs. Souvent l'interprétation hésite. Il faut prendre plutôt comme un éloge la remarque du Nachlass sur le Christ « égalisateur », le berger qui a souffert l'antagonisme pour prix de l'égalité qu'il garantissait au vil troupeau. Quelques lignes plus haut, il est taxé d'hypocrisie ; mais, un peu plus bas, excusé de la mesquinerie bourgeoise des proverbes évangéliques : ce sont les chrétiens qui ont mis dans la bouche du maître cette sagesse proverbiale dont l'Évangile est in crusté.

Nietzsche assure avec emphase qu'il a « déclaré la guerre aux blêmes idéaux chrétiens, non pour les anéantir, mais pour mettre fin à leur tyrannie », et les remplacer par des « idéaux nouveaux, plus robustes » ; mais, ajoute-t-il, la poursuite de l'idéal chrétien est « très souhaitable ». Ailleurs, il lui arrive de vanter des figures chrétiennes comme Thérèse d'Avila. Mais de telles expectorations sont rares. En général le réquisitoire est déchaîné, le tohu-bohu de reproches frôle l'incohérence, notamment dans l'*Antéchrist*. Nous avons dit l'impression pénible qui se dégage de cette agression, cette rage grinçante contre les « crudités » du christianisme : il est indécent d'être chrétien aujourd'hui ; on fait bien de prendre des gants pour lire le Nouveau Testament ; le christianisme est un vampire, un parasite, « l'unique grande corruption », « l'unique et immortelle tache honteuse de l'humanité », etc. Les insultes pleuvent.

Si, contenant le flot écumant de l'accusation, nous cherchons à classer les reproches récurrents, nous trouvons : le mensonge, la séduction, le scepticisme, l'hypocrisie – le ressentiment, la rancune, la haine – la vulgarité, les « mauvaises manières », l'indé-

cence, l'impudeur – le gréganisme accolé à l'instinct de domination collective – la maladie, la névrose, la décadence. Et ces griefs sont entrecroisés : la rancune est une rancune de malades, le gréganisme engendre le fanatisme, etc.

Max Scheler, dans son brillant essai *L'homme du ressentiment* (comme du reste dans *Le Sens de la Souffrance*, autre terminologie nietzschéenne), retourne contre l'adversaire ses propres armes, il articule le grief de ressentiment. La vigueur de la réplique, cependant, s'émousse dans la mesure où elle tend à devenir une argumentation *ad hominem* et à rejoindre la « psychologie dévoilante ». Nietzsche a d'ailleurs avoué que son duel au couteau avec le christianisme était aussi une guerre intestine, un conflit intime. Mais la polémique de Scheler n'est pas pour autant non avenue, nous ne la laissons de côté que provisoirement.

Ce serait monotone de recopier des citations par dizaines pour chaque rubrique ou chef d'accusation. Contentons-nous d'épingler cet avertissement du *Nachlass* : « j'extrais sa progéniture (du « grand mensonge impie », de la « séduction fatale ») et sa lèpre d'idéal encore parmi tous les autres déguisements, je prémunis contre toutes les positions de profil ou de trois-quarts à son égard – je contrains à la guerre avec lui »¹⁶ – et d'enregistrer quelques références : religion grégaire, morale d'esclaves¹⁷ ; rage de calomnie et de destruction, une des formes les plus déshonorantes de la haine¹⁸ ; ressentiment et fanatisation, confiscation de la force de fascination de la vertu, indécence, excès, bavardage, manque de froide intellectualité et d'ironie, antimilitarisme, préjugé sacerdotal contre l'orgueil masculin, la sensualité, les sciences et les arts ; mauvaises manières, *foeda superstitio*¹⁹ ; gaucherie et timidité des gestes jointes à une estime de soi insensée²⁰ ; foi persistante en la maladie, alors que s'effrite la foi aux remèdes (*Le Voyageur* § 78), pathologie, névrose, épilepsie²¹ ; idiotie, exaltation de la faiblesse, décadence (*Antéchrist* §§ 51-52). Et ce que Nietzsche pardonne sans doute le moins : la promotion des petites gens.

¹⁶ *Ibid.*, I, 568.

¹⁷ *Ibid.*, I, 493-494, 569.

¹⁸ I, 543.

¹⁹ I, 570-571.

²⁰ I, 600.

²¹ I, 641.

Le cahier des charges est lourd. En tout cela, et en d'autres abominations, le christianisme de saint Paul et de ses suppôts est le digne héritier du judaïsme, que Nietzsche traque d'une hostilité inexpiable (bien qu'il ne soit pas, rappelons-le, antisémite, ni même raciste ; il s'est expressément distancé des antisémites, et en particulier de son beau-frère Förster, le Drumont tudesque). Sans désespérer il dénonce la racine juive du christianisme, «église juive de confession plus libre». Cette hostilité culmine dans l'horrible couplet de l'Entretien avec les Rois I (*Zarathoustra*, 3^e P.) : «... Dieu lui-même devient juif !»

Cette démolition au marteau est sous-tendue par une critique théologique. Le christianisme a offert un moyen de survie, une cure de rajeunissement, au vieux Dieu juif, «Dieu des recoins, des coins sombres, des quartiers malsains du monde entier» (*Antéchrist* § 17). Ici interviendrait l'hypothèse déjà alléguée de la Crucifixion comme appât et ruse suprême. Le Dieu juif sous le couvert du Crucifié, de la compassion qu'il éveille, de l'opprobre qui s'attache au déicide, poursuit une existence clandestine, incongnito, travesti en «bon Dieu», rampant, modeste, craintif, décadent – homme privé, cosmopolite – afin de mieux berner la misère humaine. Mais le Dieu chrétien, métamorphosé par chirurgie plastique, renchérit sur la laideur du Dieu juif : «Le concept chrétien de Dieu, Dieu comme Dieu des malades, Dieu comme araignée, Dieu comme Esprit, est un des concepts de Dieu les plus corrompus qui aient été atteints sur terre ; il marque peut-être l'étiage le plus bas dans l'évolution régressive du type divin. Dieu déformé en contradiction de la vie, au lieu d'en être la transfiguration et le Oui éternel ! (*Antéchrist* § 18), un Dieu pâle, faible, décadent ; le Dieu providence, «Dieu comme groom, facteur, préposé au calendrier.» (*Antéchrist* § 52). Même si ce Dieu existait, il faudrait le supprimer (*ibid.*).

Dans les fissures de ces attaques extravagantes, qui déshonorent leur auteur, on entrevoit en contrepoint une conception de Dieu qui ne se confond pas avec le Surhomme ni avec Prométhée : l'éclair d'émeraude de Dionysos. Tantôt Nietzsche est athée déclaré, positiviste et presque scientifique, tantôt il dessine à contrejour l'idéal de son Dieu, qui n'est ni l'avenir ni le passé, mais qui est cependant un point de développement de la volonté de puissance, un Dieu qui recueille le polythéisme de l'aurore grecque et la nerveuse vigueur des dieux éponymes, nationaux. Ce n'est qu'un aperçu, lié au thème de Dionysos, et qui mériterait d'être exploité.

En revanche Nietzsche use de relative délicatesse envers le bouddhisme, peut-être en souvenir de Schopenhauer. Il admire le «beau soir bouddhique»²² qui plus tard descendra sur l'Europe, quand elle sera lasse et apaisée. Le bouddhisme n'est pas dégénérescence, mais détente et sérénité (à vrai dire tous les textes ne sont pas de cet avis). Le christianisme, lui, qui veut régner sur des «oiseaux de proie», s'arrange pour leur inoculer la maladie, pour les alanguir (*Antéchrist* §§ 20-23).

Dans sa querelle contre le Dieu chrétien Nietzsche se prive d'une des armes éprouvées de l'antithéisme. En effet il n'argue pas du mal et de la souffrance, puisque le mal et la souffrance servent non pas à invoquer ou à répudier Dieu, mais à tremper l'individu comme l'acier. Sans défaut au dehors, sans blessure au dedans, l'areligion de Nietzsche est celle du cœur cuirassé – ce qui lui confère une certaine grandeur hautaine et sombre. Mais l'homme Nietzsche n'a pas exorcisé le tourment.

ZARATHOUSTRA ET JÉSUS

Nietzsche a façonné la figure ou le masque de Zarathoustra en le surimposant à ses propres traits (cf. les célèbres vers de «Sils Maria» : «Alors, soudain, amie, un devint deux / Et Zarathoustra passa devant moi ...»), mais aussi comme une réplique à la figure de Jésus. L'avant-dernier paragraphe²³ de la *Gaya Scienza*, repris dans *Ecce Homo* (alinéa 2 sur Zarathoustra), annonce la tragédie, qui rime avec parodie, de Zarathoustra. Cette tragédie est anticipée au paragraphe 342 de la *Gaya Scienza*, «Incipit tragœdia», qui coïncide avec le prélude de *Zarathoustra*. La tragédie du déclin de Zarathoustra est sa venue sur la terre, son incarnation. L'homme solaire va se mesurer à l'armée des ombres. Avec son livre majeur, fruit d'un accès d'inspiration frénétique qu'il a voluptueusement décrit (dans ce prodigieux dithyrambe personnel d'*Ecce Homo*) Nietzsche prétend faire cadeau à l'humanité d'un nouvel Évangile. Effectivement il a suscité des commentaires à la

²² I, 770-771.

²³ *Gai Savoir*, 382.

manière des Écritures, et il a recruté des disciples dans les générations montantes, souvent par la médiation de Gide (fervent nietzschéen et immoraliste) et de ses *Nourritures terrestres*, qui en sont un assez fade succédané.

Par leur facture littéraire, leur forme de versets, les récits de *Zarathoustra* sont calqués sur les Évangiles, mais leurs coruscations ne font que singer, que barioler, la divine simplicité des Synoptiques – sans que nous méconnaissions pour autant l'extraordinaire tension du style, la profusion symbolique, l'imaginaire étrange qui ressemble quelquefois à l'aura d'une crise épileptique. Stylistiquement *Zarathoustra* se rattache d'ailleurs à un genre florissant au XIX^e siècle, déjà mentionné celui de l'«exégèse lyrique»²⁴.

L'intention d'imiter l'Évangile est flagrante, mais Nietzsche n'a point étudié l'exégèse ! Ses réminiscences ont suffi, et le nombre des parallélismes formels n'est pas tellement considérable. *Zarathoustra* n'est pas un pastiche, la ressemblance réside plutôt dans le mouvement, la tonalité. Néanmoins il vaudrait la peine d'examiner le livre sous cet aspect d'Évangile inverse.

Zarathoustra en personne reconnaît sa parenté lointaine. Il lui rend l'hommage connu : «En vérité il est mort trop tôt, cet Hébreu ...» (De la libre mort). Il compare son propre combat contre «les Bons et les Justes» à la lutte du Christ contre les Pharisiens (Des anciennes et des nouvelles Tables 26). Cependant l'ironie est plus souvent de mise, par exemple dans le «Mendiant volontaire» ; et le fragment liturgique du «Réveil» (2) : «Il porte notre fardeau ...» est salué, comme le reste, par le braiement stupide de l'âne I-A (hihan, oui – on sait que les païens accusaient les premiers chrétiens d'adorer une tête d'âne). Dans l'essai mentionné plus haut²⁵, Noëlle Hausman a donné de ce passage un commentaire subtil et nuancé (49-61) qui met le sacrilège en perspective sur la dévotion veule et le grégarisme.

Jésus n'apparaît dans *Zarathoustra* qu'en demi-teintes et en profil perdu. Le portrait, assez bien synthétisé par Karl Jaspers dans *Nietzsche et le christianisme*, aussi dans le chapitre «Jésus» des *Grands Philosophes*, est disséminé dans les labyrinthes de l'œuvre. Il n'est pas homogène, distendu qu'il est entre l'attirance et la répulsion. Tantôt Jésus est rendu responsable du christia-

²⁴ On lira avec profit l'étude de Noëlle HAUSMAN, Nietzsche et Thérèse de Lisieux, interprètes de saint Jean, (NRT 105, 1983, 229-243).

²⁵ *Deux poétiques de la modernité*, Beauchesne, 1984.

nisme, tantôt il n'y est pour rien. Du moins Nietzsche exècre-t-il le Jésus dépecé de Strauss et le rabbi charmant de Renan.

Dans le *Gai Savoir* Jésus est qualifié d'apparition émouvante, insolite, dans l'âpre paysage du judaïsme, où sa prédication faisait l'effet d'un arc-en-ciel (§ 137) ; néanmoins il est trop «juif» encore puisqu'avec l'amour il conserve la justice (§ 140), c'est l'amphibolie du Conte des Prisonniers. Son erreur est touchante : parce qu'il était innocent et que le péché le faisait tant souffrir, il s'est imaginé comme accablante la détresse humaine ; bien en vain, il a versé sur elle une compassion fantastique pour une souffrance bien légère (§ 138). Mais *Humain trop humain* reproche au Christ d'avoir compris toute faute comme péché ; et c'est un singulier Sauveur et Médecin celui qui tel un dentiste charlatan, arrache la dent au lieu de la soigner (*Voyageur et son Ombre* §§ 81-83) ; encore le procédé radical du dentiste supprime-t-il du moins la douleur ... Les papiers posthumes affichent la même ambivalence : le Christ a été trahi par les siens, la vie du chrétien est finalement la vie dont il prêchait le détachement²⁶ ; mais la prédication de Jésus atteste, d'autre part, une pauvreté de pensée, «signe de fin de race», la retombée dans l'enfance, une nature à la François d'Assise, névrotique, épileptique, visionnaire.

Le contraste de Jésus et du christianisme, de Jésus et de l'Église, est un motif récurrent dans l'histoire, mais particulièrement véhément au XIX^e siècle. Il a une violence frappante chez les grands penseurs russes, Dostoïevski et Tolstoï.

Les traits du Christ sont mieux tracés dans le livre qui ne l'attaque qu'indirectement, bien qu'il s'appelle *L'Antéchrist*. Nietzsche y développe une typologie du Christ, résumée et critiquée par Jaspers. Jésus est le prototype du non-violent, du non-résistant ; il annonce la bonne nouvelle qu'il n'y a pas de contraires, non pas parce qu'ils seraient surmontés dialectiquement, mais simplement parce que l'absolue passivité laisse tout en place. Cette attitude de laisser-faire, laisser aller, d'incommensurable faiblesse et acceptation, d'acquiescement humble, de négativité, qui ne s'oppose pas au mal, et encore moins au mal infligé et subi, trouvent leur plus belle expression sur la Croix, que pour une fois, au paragraphe 35, Nietzsche semble considérer sans hargne. Le

²⁶ *Nachlass*, III, 641.

comportement apolitique de Jésus n'est pourtant pas sans incidence politique, il est par la force des choses un « saint anarchiste », un « criminel politique »²⁷, quoique involontaire – et Nietzsche n'a aucune sympathie pour ce genre de héros –, un révolutionnaire, un « esprit libre », et donc estimable. En fin de compte ce sont des catégories modernes, et datées, qui servent à définir le Christ : comme « idiot » (sans qu'on puisse affirmer sans ambages que c'est au sens du prince Muichkine de Dostoïevski, mais c'est très probable), comme décadent et symboliste (« très intéressant décadent », « grand symboliste », « symboliste par excellence »), épithètes chargées de multiples harmoniques.

Zarathoustra, au moins dans un premier temps, est l'antagoniste de Jésus, dont il vient contrecarrer ou mieux liquider l'œuvre moribonde, ainsi que le montrent les épisodes qui consacrent la succession, l'investiture : « À la retraite », « La salutation », « De l'homme supérieur », « La fête de l'âne ». Nous ne pouvons malheureusement déborder notre thématique pour relater le contenu du message de Zarathoustra, et le type de serviteurs qu'il prétend former : les immoralistes, les « alcyoniens », les « hyperboréens », les argonautes et aéronautes de l'Esprit, tous précurseurs et préfigures de celui dont le visage mystérieux les aspire, le Surhomme. Nous avons lu ces pages ailées où l'élan des grands oiseaux des tempêtes se porte vers les amers toujours recommencés, Eldorado mouvant des générations futures. Dans cet avenir à perte de vue le Retour Éternel introduit son énigme que personne n'a vraiment soulevée, comme le voile d'Isis ; mais au-delà de l'aspect paramnésique, horrible, du Retour du Même, se découvre l'exaltation grecque et antique du retour cyclique, de l'immuable nature dont la sérénité berce les vivants éphémères ; il faut sûrement accentuer *éternel*, l'éternité aimée dans une extase de tous les sens ; le retour éternel, c'est l'*amor fati*, c'est Sisyphe heureux. Pour les autres mots d'ordre aussi, souvent très indéterminés, nous renvoyons aux ouvrages spécialisés : volonté de puissance, transmutation des valeurs, généalogie, immoralisme ...

« Sur toutes ces choses un seul a dit le mot qui aurait été nécessaire depuis des millénaires – Zarathoustra (*Antéchrist* § 53). Pourtant Zarathoustra est un sceptique, comme tous les grands

²⁷ *L'Antéchrist*, § 27.

esprits (§ 54). C'est le présupposé de l'affirmation, *Amor Fati*, emblème et bouclier (*Schild*) de la Nécessité, « suprême constellation de l'Être ».

La figure miroitante de Zarathoustra poudroie dans la luminosité. Il est un dieu ou un demi-dieu solaire. Il a pour propriétés caractéristiques la danse et le rire. Il est léger, athlétique, élastique, un Achille félin, entraîné à la discipline du grand air, un nomade, arpentant les déserts de sa longue foulée souple de chasseur, habitué à une vie rude et frugale. Il semble enveloppé de sa nature lustrale, baigné de feu comme la salamandre. Et il rit, d'un rire qui exhibe toutes les gammes du rire, léger, moqueur, subtil, railleur, encourageant, perlé, sonore – mais qui peut se muer en ricanement. Écoutons un de ces hymnes à Zarathoustra qui parsèment l'ouvrage :

« La couronne du rieur, la couronne du rosaire : je me mets moi-même cette couronne, j'ai canonisé mon éclat de rire. Je n'ai trouvé aujourd'hui personne d'autre assez fort pour cela.

Zarathoustra le danseur, Zarathoustra le léger, dont les ailes font signe, un pilote de vol, faisant signe à tous les oiseaux, préparé et prêt, une légèreté bienheureuse :

Zarathoustra le devin, Zarathoustra le rieur vrai, ni impatient, ni inconditionnel, un qui aime les sauts et les bonds de côté ; moi-même je me mets cette couronne ! » (*L'homme supérieur* 18).

Danseur, rieur, musicien, Zarathoustra est inaccessible, distant. Nietzsche l'a serti d'orgueilleuse solitude, de cette « solitude azurée dans laquelle vit l'ouvrage » (*sic* le panégyrique d'*Ecce Homo*), et qui transpose la propre solitude du poète. Car Zarathoustra est le double prestigieux de Nietzsche, et le poème est un portrait dans un miroir (en énigme).

L'insistance sur le rire fait mieux comprendre pourquoi, selon le mot profond de Chesterton dans *Orthodoxie*, « le Christ n'a jamais ri » (les affiches collées naguère aux arbres de Paris, représentant un Christ hilare, nous remplissaient de malaise ; petit triomphe d'arrière-garde de Nietzsche). Le contraste est voulu cyniquement exploité. Mais la vérité courbe ceux mêmes qui la défient. Zarathoustra est un dieu tombé, il a un destin, une métamorphose. À certains moments il touche aux frontières du Surhomme²⁸, mais aussi il va vers son destin, son déclin, son cou-

²⁸ *Ecce homo*, 6.

chant, sa passion. Alors le filigrane personnel se fait plus lisible, inquiétant. L'allégresse joyeuse, la radieuse ardeur, font place à une peine térébrante. C'est pourquoi les chants torturés du Devin et du Magicien, que Zarathoustra maudit et fait taire, trouvent des échos étranges dans les gémissements en quelque sorte posthumes de Zarathoustra «connaisseur de soi-même, bourreau de soi-même», des fameux Dithyrambes et notamment de ce chant poignant, «Parmi les oiseaux de proie». Zarathoustra n'est pas l'ultime station de la mythologie nietzschéenne, il est plein d'échos et de présages de son avenir, dont le nom est Dionysos. Il est lui-même un point et quelque chose qui doit être surmonté ; la passion de Zarathoustra se fond avec la passion de Dionysos. Dionysos est l'antithèse du Crucifié. Toutefois avant d'aborder le labyrinthe du dieu espiègle, nous voudrions insérer les attitudes, d'ailleurs très diverses, de deux grands lecteurs de Nietzsche, qui ont su apprendre de lui sans se laisser envoûter, Karl Jaspers et Max Scheler.

JASPERS ET L'HOMME JÉSUS

Karl Jaspers, actuellement languissant au purgatoire de l'histoire de la philosophie, a mûri sa philosophie en face de deux penseurs antithétiques qu'il appelle des exceptions et aussi, se souvenant d'une image de Nietzsche, des «pétrels», oiseaux du grand large : Kierkegaard et Nietzsche. Il a introduit dans son «philosopher» leurs thèmes «hérétiques», mais sa philosophie du paradoxe est constamment assouplie par la raison kantienne, une raison ductile, «communicative», «englobante», capable de supporter toutes les tensions. Kierkegaard et Nietzsche représentent pour la philosophie, qui ne se laisse pas égarer, la magie et le vertige des confins, les deux pôles extrêmes de l'adversité philosophique : la foi «absurde», ou le *sacrificium intellectus*, qui s'oppose à la foi philosophique – et le nihilisme qui s'oppose à la certitude de l'existence dans l'englobant de l'Être et de la

Transcendance. Mais les motifs exaspérés mis en œuvre par les exceptions reparaissent nuancés et modulés chez Jaspers.

L'œuvre considérable de Jaspers est un long débat de la philosophie pour la philosophie avec ce qui n'est pas philosophie, par exemple la science, la politique, la religion. L'autre de la philosophie doit être respecté, dans sa teneur objective et dans sa teneur existentielle, et en cela Jaspers conjure la tentation vivace de l'hégélianisme omnicompréhensif. L'altercation la plus durable, sans doute la plus profonde, a lieu avec la religion, singulièrement avec le christianisme ou la foi révélée. Jaspers, lui, préconise une religion humaine, héritée de Lessing et de Kant – qu'il nomme également religion biblique. À la longue ses explications deviennent monotones, le pendule n'oscille guère, quelquefois il est éloigné de la religion statutaire, quelquefois il s'en rapproche.

Les textes où Jaspers s'est davantage exprimé là-dessus, outre ses grands livres *Philosophie et Logique philosophique*, sont *La foi philosophique*, *La question de la démythisation*, et surtout *La foi philosophique en face de la Révélation*, assez ressassant, mais Jaspers y fait quelques pas de plus en direction du christianisme. Au point de départ Jaspers fait état de la foi impossible, il renonce à vouloir croire, la seule conversion plausible est la conversion à la raison. Malgré cette position décevante, antipascalienne, malgré ce défaitisme, Jaspers s'efforce inlassablement de comprendre, c'est-à-dire de réinterpréter ce qu'il ne comprend pas, voire de le valoriser et de l'approuver en tant que données de l'existence croyante ; simultanément il combat l'adversaire chrétien au nom de sa propre existence, qu'il doit armer et protéger contre l'empiètement insidieux de la foi dogmatique, au nom de la raison qui est l'arbitre suprême et qui récuse l'absurdité comme l'autorité dogmatique. C'est le paradoxe.

Le paradoxe se complique dans la «situation spirituelle du temps», car l'assaut du nihilisme et le péril atomique obligent les croyants de tous bords à faire front. Il est même arrivé à Jaspers de prolonger le dilemme : Dieu ou le néant, en cette alternative : le Christ ou le néant. Mais ce n'est qu'une exhortation fugitive, en général il incite les chrétiens à rejoindre les rangs des Raisonables. Il n'empêche que la tradition chrétienne et Jésus lui-même appartiennent à la flèche de l'histoire «axiale», décrite à grands traits dans *Origine et Sens de l'Histoire*. Il n'est donc pas surprenant que Jaspers aborde avec beaucoup d'irénisme et de considération la figure de Jésus.

Il n'y a pas et il ne saurait y avoir de christologie jaspersienne. Pour lui comme pour les penseurs libéraux – et sur ce point

Jaspers est étonnamment resté un amateur éclairé du XIX^e siècle, à peine radoubé par la fréquentation de Bultmann et de Barth – la christologie dogmatique n'est qu'une superfétation, qu'il tend à attribuer à Jean plutôt qu'à Paul ; le Christ divin de saint Jean est carrément dissocié du Jésus des Synoptiques.

Très soupçonneux et chatouilleux à l'égard de l'autorité et du magistère, Jaspers professe un indéniable respect pour les dogmes et plus encore pour les « légendes » et les « mythes » qu'ils formalisent. Ce sont des langues de la Transcendance et, comme telles, véhicules de « chiffres » dans lesquels l'existence lit sa relation plurivoque à la Transcendance chaque fois unique. Aussi dans la vive controverse avec Bultmann au sujet de la démythisation Jaspers a-t-il pu apparaître comme le champion de la foi révélée ! Mais la transcription des croyances en chiffres et symboles de l'Être et de l'existence n'a lieu que très occasionnellement et de façon clairsemée. L'Incarnation est un chiffre pour le lien irréfutable de l'homme et de Dieu, de l'existence et de la Transcendance, mais comme réalité, c'est une absurdité, le comble de l'absurdité. « Nul homme n'est Dieu », cette proposition inflexible sert d'exemple à ce que Jaspers appelle la catholicité, c'est-à-dire l'autorité contraignante et abusive, destructrice de la liberté, l'attitude du Grand Inquisiteur. Elle est en même temps le Non à l'absurde, au *salto mortale* de Kierkegaard qui est la déraison.

Il se trouve néanmoins que des théologiens protestants comme Werner et Fritz Buri croient faire leur miel de la philosophie non théologique de Jaspers. Sans doute y a-t-il quelque chose à prendre dans l'âpre passion apophasique de *Philosophie* et dans la volonté communicative qui met en branle un certain œcuménisme intellectuel. Mais le dialogue de Jaspers avec la théologie s'essoufle vite, parce que la bande de terrain commun est très étroite. Avec l'exégèse elle est également très réduite.

Dans les *Grands Philosophes* Jésus, dépouillé de son auréole divine, est compté au nombre des « hommes déterminants », *massgebende Menschen*, ceux qui donnent la mesure de l'humain (Jeanne Hersch), il partage cette place avec Socrate, Bouddha et Confucius. Le chapitre est précédé d'une bibliographie indigente, indigne d'un ouvrage sérieux ; et cependant la référence à Schweitzer, Dibelius, Bultmann, suggère bien à quel stade d'information en était resté le philosophe blanchi. Toujours est-il que Jésus est présenté essentiellement comme le prédicateur du Royaume, comme aux beaux temps de Harnack et de Sabatier, de Loisy et de Kattenbusch. Sa morale n'est pas une « éthique nouvelle », c'est la « morale biblique » prise au sérieux et approfondie. La foi, qui est le pur don de Dieu, est la condition du salut et le salut lui-même. Puis ce que dit Jaspers des « moyens d'expression » est d'un schématisme, d'une brièveté spartiate, qui laisse le lecteur interloqué.

De l'alinéa succinct sur la vie de Jésus on retient surtout la perplexité de Jaspers, il s'étonne d'une certaine combativité chez cet ami des lis des champs. La conscience de soi de Jésus ne paraît pas univoque, il ne semble pas qu'il se soit pris pour le Messie.

La personnalité de Jésus, à son tour, ne laisse pas d'être énigmatique pour le philosophe démuni. Jaspers a le mérite de récuser le Christ bëlant de Nietzsche et de mettre en relief « une force élémentaire dans sa dureté et son agressivité ». Jésus était doux mais aussi énergique, intransigeant ... La note conjointe sur le portrait physique de Jésus est d'une banalité navrante.

L'approche historique donne lieu à un comprimé synthétique. Jésus est replacé dans la tradition prophétique, il est « le Juif pur, délié de toute entrave légaliste, rituelle ou cultuelle ».

L'idée essentielle qui galvanise Jésus et qui étreint sa personnalité entière est la volonté de Dieu, Dieu seul – idée-force qui lui confère une liberté inégalable, une merveilleuse ingénuité. Dans sa certitude intégrale de Dieu il se tient à l'extrême lisière du monde, où il appelle les méprisés et les bannis. La souffrance est le prix et l'horizon de son combat ; et Jaspers cite pour la troisième fois le « Mon Dieu, mon Dieu ... » qui le fascine. Jésus selon Jaspers est « un sommet de la capacité de souffrir ».

Dans la mort et la croix Jaspers ne voit nullement un fiasco, mais bien le signe de l'échec authentique, dont on sait l'importance dans sa philosophie, où l'échec est l'épreuve de l'Être. Échouer dans le monde c'est atteindre ce qui n'est rien du monde. La croix figure « la réalité fondamentale de l'éternel dans le temps ».

Quelques notations laconiques sont dédiées à l'influence. La séquelle majeure est évidemment le christianisme, mais Jésus n'en est pas l'auteur, le passage au christianisme est inexplicable – c'est une cristallisation en deux phases : l'Homme-Dieu, objet de foi – l'imitation de Jésus-Christ. Jésus cependant reste l'antidote contre la religion issue de lui, et le recours des hérétiques : *Ad tuum Tribunal ...* Pour les rebelles comme pour l'Église il est un haut garant. Enfin dans le quadrille qui clôt l'examen des hommes déterminants, Jésus « crise du monde » n'est pas mal partagé et le ton s'élève quelque peu. Mais l'auteur, en somme, ne quitte la platitude que pour nous précipiter dans la banalité.

MAX SCHELER CONTRE NIETZSCHE

Dans l'œuvre luxuriante de Max Scheler la critique de Nietzsche est un morceau de bravoure qu'il est de bon ton d'oublier, mais qui reste la plus incisive des répliques à *L'Antéchrist*. La souplesse intellectuelle de Scheler, la méthode phénoménologique, dans laquelle il est passé maître, lui permettent de faire droit à l'adversaire tout en le réfutant impitoyablement. En outre, phénoménologue sans système, Scheler est exercé dans l'art de comprendre le donné, la *Sache selbst*, tel qu'il s'apprécie et se donne, par conséquent de le décrire. Plus qu'aucun autre il a pratiqué la naïveté phénoménologique. C'est pourquoi nous ne trouvons pas chez lui une philosophie chrétienne, ni même une philosophie du christianisme – mais simplement le christianisme comme il se donne à voir et à entendre. Aussi n'y a-t-il pas lieu de faire un sort à la figure de Jésus, puisqu'elle coïncide avec le Christ de la foi, des Évangiles et de la vie spirituelle.

La célèbre étude phénoménologique sur «l'homme du ressentiment» se situe dans l'axe des propos féroces de Nietzsche. Le but de Scheler est de prolonger et de raffiner les analyses de Nietzsche, mais aussi et surtout d'exonérer le christianisme authentique de l'accusation d'être une religion du ressentiment : évidemment Scheler (lui-même demi-juif) est moins tendre pour le peuple juif ! Enfin il dénonce, sous l'alibi de la critique nietzschéenne du christianisme, les perversions et les pseudomorphoses chrétiennes que sont l'altruisme, la bienfaisance, les socialismes.

Scheler n'est pas un interlocuteur mesquin ; il lui arrive même d'accorder un peu trop à l'adversaire, par exemple lorsqu'il taxe saint Paul de haine pour avoir parlé des «charbons ardents amassés sur la tête» de l'ennemi. La discussion avec Nietzsche porte donc particulièrement sur la nature chrétienne de l'amour, entendu comme amour du prochain. Que cet amour vécu puisse être cauteleux, vindicatif, un travestissement de la jalousie et de la rancune, une façon malsaine de se détester soi-même, c'est ce que Nietzsche avait asséné avec une force implacable, l'amour chrétien étant pour lui «la fine fleur du ressentiment». Là contre Scheler érige, en un parallèle classique avec l'Éros grec, la conception chrétienne de l'Agapè. Le christianisme a *changé le sens*

de l'amour, l'amour n'est plus le désir qui monte, qui aspire ; il est, dans son essence archétypale, descente, inclinaison, penchant : du noble vers le roturier, du sain vers le malade et du saint vers le pécheur, du riche vers la pauvreté et de la beauté vers la laideur. Le Messie recherche les publicains et les pécheurs sans crainte de se souiller et de se perdre. Or cette inversion de sens, qui modifie la conception de Dieu et de ses rapports avec la création est l'effet du mouvement inimaginable de l'Incarnation.

«Dieu lui-même, qui *descend* spontanément chez les hommes, vit comme un pauvre, meurt sur la croix de la mort des scélérats», telle est la cause, dont Scheler, retrouvant les accents de Kierkegaard, dit qu'elle est l'inouï, le paradoxe absolu.

«Dans sa racine» l'amour chrétien, fondamentalement spirituel, est exempt de ressentiment, et cela parce que le don de soi et le sacrifice ne procèdent pas d'une faiblesse interne et comme d'une prédisposition malade. «Amour, Sacrifice, Service ... tout cela est comme un débordement spontané de nos forces, accompagné de la joie et de la paix la plus profonde». L'amour naît d'une plénitude vitale, elle tend à s'épancher et à se donner – nous ne sommes pas sûr que l'on puisse faire un crédit illimité à Scheler, en ce sens qu'il y a une vulnérabilité essentielle à l'amour et qu'aimer, compatir, c'est se faire faible avec les faibles, souffrant avec les souffrants, l'amant délace son armure, défait sa ceinture d'amante ; mais la direction indiquée est bonne : avant d'aimer il faut d'abord être, posséder un cœur fort, capable d'aimer et de donner, sinon l'amour est languissant et finalement égoïste, comme on l'observe surtout chez certaines femmes trop éprises. Pour Scheler la sympathie est toujours positive, elle a une forte coloration vitale qui cependant n'en déforme pas la visée sincèrement chrétienne. De ce point de vue on appréciera le tonus spirituel – à vrai dire assez peu kierkegaardien – du bref commentaire de l'allégorie des lis des champs et des oiseaux du ciel²⁹. Il voit dans la recommandation du Seigneur un «signe non d'indifférence ... mais ... de confiance profonde, intime en la *force* inhérente à la *vie même*, et d'une assurance intérieure contre les accidents d'ordre physique dont elle est susceptible. L'âme de ces paroles est une indifférence joyeuse, détendue, hardie, chevale-

²⁹ *L'homme du ressentiment*, trad. 76-77.

resque à l'égard des *circonstances* de la vie, et qui jaillit des profondeurs mêmes de la vie». Dans le même ordre d'idées l'assurance vitale de Jésus éclate, selon Scheler, dans la prédilection pour les pauvres, les malades, les pécheurs. Ce «penchant» n'est nullement l'effet du ressentiment, pas plus que la «douce ironie» qui accompagne l'évocation des bons et des justes – il atteste au contraire l'*indépendance* des valeurs morales et personnelles, et en fin de compte de la Révélation du Royaume, à l'égard des valeurs terrestres³⁰. Les béatitudes et les malédictions, qui semblent transgresser cette souveraine indépendance et prendre le contrepied, *réagir*, ne sont sans doute pas exemptes de ressentiment ! Mais c'est là l'équation personnelle (*sic*) de saint Luc³¹.

Une très belle page³² approfondit cependant le mystérieux penchant du Christ pour les pécheurs, en le mettant en parallèle avec l'attitude des saints. «Souffrir, lutter avec les pécheurs, vivre avec eux, de leur existence pénible et obscure», c'est le désir qui consume le cœur de l'apôtre. À vrai dire, Scheler force un peu les choses lorsqu'il dit que la solidarité fait «ressortir l'horreur» de n'être bon qu'avec les bons, et par conséquent déclenche «le dégoût des bons» qui sont «bons tout seuls», «et comme un appel à s'éloigner d'eux».

Le livre de Scheler est pénétré d'estime pour la personne, pour la valeur absolue qu'elle représente. Aussi n'offre-t-il que réticence et dédain à l'égard du communautaire, du grégaire, de tout ce qui tend à brasser et à confondre. Les violentes attaques de Nietzsche contre le christianisme proviennent d'un malentendu. Nietzsche s'est laissé abuser par la présentation de Jésus comme socialiste et «tribun du peuple». Mais le postulat commun à Nietzsche et aux socialistes est faux. Le christianisme n'a jamais prêché la démocratie, ni le nivellement des valeurs humaines.

«... il est *absolument* étranger à l'esprit du christianisme de croire que tous les hommes ont la même valeur devant Dieu, et que toute différence de valeur, et que tout ce qui tient à l'aristocratie des valeurs humaines, procède de préjugés, d'une étroitesse d'esprit ou d'un anthropomorphisme ; conception qui dérive de Spinoza ...»³³

³⁰ *Ibid.*, 88-89.

³¹ *Ibid.*, 90.

³² *Ibid.*, 92-93.

³³ *Ibid.*, 106.

Il y a beaucoup de graine à prendre dans ce passage, et en général dans la critique de l'altruisme, de l'humanitarisme et du socialisme. Mais la théorie aristocratique de Scheler, exacerbée et mal comprise, pourrait devenir aussi ruineuse. Il n'empêche que Scheler, dans un brillant développement, reprend à l'adversaire ses armes, mais en les détournant de la cible sur laquelle elles s'égareraient, le christianisme.

Malgré tout, la polémique, indirecte contre Nietzsche, directe contre le socialisme chrétien, oblitère partiellement l'exposé de la doctrine chrétienne. Ce n'est pas le cas des articles réunis en traduction sous le titre de l'un d'entre eux, *Le sens de la souffrance*. Scheler oppose admirablement à l'ataraxie, au détachement serein et dédaigneux du Bouddha, l'attitude de Jésus, «l'héroïque acceptation de la croix», cette science de la souffrance qui s'exprime dans le cri «désespéré» ou la prière de Gethsémani³⁴. À l'apathie se substitue un «souffrir», une passion de la souffrance, d'un sens nouveau, «qui s'abreuve à une source de forces toute nouvelle». La souffrance purificatrice est envoyée par l'amour divin et miséricordieux, comme une amie³⁵, elle redevient innocente, et il est plus que jamais vrai que «c'est être innocent que d'être malheureux». Le malheur du Christ ennoblit merveilleusement la souffrance humaine.

Michel Henry, dans son beau livre *L'essence de la manifestation*, a prolongé les réflexions de Scheler. Il efface les restes de dichotomie dans la pensée de Scheler (souffrance plongée dans la béatitude, le «noyau du monde» plongé dans l'extase et la félicité) pour identifier la souffrance et la joie. La souffrance fait frémir et vibrer ce qui est aussi joie ou plutôt ce qui est capable de joie et de souffrance, de souffrance joyeuse et de joie douloureuse. Le fond de l'absolu est cette passion, Dieu est la Passion de l'être.

La souffrance et la communauté de la Croix sont secondes par rapport à la communion du Christ et de l'amour. C'est aussi ce qu'a admirablement traduit et mis en œuvre une élève de Scheler, Edith Stein, phénoménologue et martyre ... L'acte d'abandon est au cœur du christianisme, mais c'est un acte ! L'amour agissant continue à régir «les vertus dites passives du dévouement, de la

³⁴ *Op. cit.*, 38-39.

³⁵ *Ibid.*, 64-65.

patience et de l'humble acceptation de la souffrance»³⁶. Singulière inversion : c'est la béatitude qui rend patient, le bonheur plus profond soutient l'endurance. Toujours plus profonde et plus grande que la souffrance est la béatitude : aimer pour cela la souffrance, c'est trouver le paradis sur terre, selon le mot de *l'Imitation*. Scheler a cette magnifique formule : «toute souffrance reporte à un "lieu" de son âme, plus profond encore, ce bonheur»³⁷. C'est la signification de cette idée fort belle que le monde plongé dans la nuit n'est en son noyau que «sérénité et enchantement».

L'article «Amour et Connaissance» reprend le parallèle de l'amour chrétien et de l'amour hindou et antique. Le sentiment grec et spinoziste de l'éros exclut la réciprocité. Scheler cite³⁸ le mot de Philine dans *Wilhelm Meister*, qui a attiré l'attention de Nietzsche : si je t'aime, est-ce que cela te regarde ? Puis Scheler expose la théorie de l'amour chrétien «descendant» qui se trouve déjà dans le *Ressentiment*. La personne du Christ révèle cet amour qui inverse le mouvement de l'amour.

Une page³⁹ est d'une particulière importance pour la christologie philosophique. Le Christ n'est pas seulement maître de doctrine et législateur, il est la «figure personnelle et incarnée de Dieu et de sa volonté d'amour». Aussi n'y a-t-il derrière cette figure nulle idée, nulle loi, nulle valeur, nulle raison, qui pourrait servir de critère à cette figure, ou avec laquelle elle dût concorder. «Le Christ ne détient pas la vérité, il est la vérité par tout le caractère concret de sa personne». La personne préexiste à l'idée, l'amour à la connaissance. Scheler reproche à la «philosophie chrétienne» d'avoir de nouveau renversé les termes. De sorte que chez Thomas d'Aquin la Rédemption n'est plus que partie intégrante d'un dogme intellectualisé, et l'amour du prochain un précepte de la loi. La pensée d'Augustin détenait des germes plus prometteurs qui ont été étouffés.

Scheler n'a donné que des lambeaux de sa propre «philosophie chrétienne», philosophie de l'amour et de la personne, le plus sou-

³⁶ *Ibid.*, 67.

³⁷ *Ibid.*, 71.

³⁸ *Ibid.*, 153.

³⁹ *Ibid.*, 164.

vent indiscernable, au moins jusqu'à la période finale où elle s'égare, d'une phénoménologie du christianisme.

DIONYSOS ET LE CRUCIFIÉ

Nietzsche n'a jamais été étouffé par les contradictions, les discordances. Dans un texte du *Nachlass*⁴⁰ il évoque la possibilité de multiples dieux nouveaux, et il signale que «Zarathoustra lui-même n'est assurément qu'un vieil athée». Il semble que, le temps avançant, il ait salué l'avent d'une renaissance du divin et qu'il ait confié au sommeil de Zarathoustra, comme Booz endormi, le rêve de son dieu. Le dithyrambe est la forme intime de la méditation de Zarathoustra, par laquelle il s'élève à la vision d'un dieu. Sur la transition de Zarathoustra à Dionysos, en dépit de l'athéisme de rigueur du premier, les notations d'*Ecce Homo* sont explicites. Zarathoustra connaît en Dionysos son désir intérieur, sa pulsion secrète. Dionysos, le tumulte bachique, le délire raisonnable, l'affirmation inouïe dans l'écartèlement sans remède. L'antithèse, qui se maintient dans une certaine mesure, d'Apollon et de Dionysos fait place à un début de fusion, à une ébauche de synthèse, sous le patronyme de Dionysos. Cependant les prodromes évidents de la maladie font miroiter des énigmes autour de Dionysos (et de sa parèdre Ariane), et Nietzsche a sciemment, jalousement, maintenu le clair-obscur. En tout cas Dionysos est le point de condensation de sa croyance surhumaine, l'ultime métamorphose, le dernier obstacle qu'il ait jeté pour barrer la route au porte-Croix. Dionysos tend à être le signe de ralliement des thèmes de l'éternel retour et de la volonté de puissance. Les textes dionysiaques ne sont du reste pas nombreux.

En effet, dans le *Nachlass* : «la destruction, le changement, le devenir comme expression d'une force surabondante, grosse d'avenir (mon terme pour cela est "dionysiaque"), le temps du

⁴⁰ *Nachlass*, III, 838.

grand midi, de l'éclairement le plus terrible»⁴¹. Dionysos, symbole étincelant de la vie irrésistible, innombrable. On lira aussi le magnifique passage sur le monde comme phénomène dionysiaque⁴². Mais le texte fondamental, auquel G. Morel fait à juste titre un sort⁴³, est le paragraphe 295 d'*Au-delà du bien et du mal* (quelques phrases en sont reprises dans *Ecce Homo* et dans un projet de préface de *Humain trop humain*), merveilleuse description, toute en nuances et en suggestions, du daimôn : «Le génie du cœur, comme l'a ce grand Caché, le Dieu tentateur et apprenti-sorcier (charmeur de rats) inné des consciences, dont la voix sait descendre jusqu'aux tréfonds de toute âme, qui ne dit pas un mot, qui ne jette pas un regard, etc.». Morel commente cette belle page dont l'arcane est bien difficile à percer. Dionysos y est traité comme un démon familier, philosophe, sophiste et moqueur, avec son innocence qui frise l'impudence ; il a la gaieté d'un satyre et d'un aegipan. Il égaie les hommes, mais il est aussi le pourvoyeur du Surhomme. La même tonalité allègre et moqueuse, sibylline et légère, se retrouve dans le poème en prose du Fragment de Préface de 1886, qu'a traduit Henri Albert. Les indications laconiques d'*Ecce Homo* et des papiers posthumes sont malgré tout plus claires. Autant que sur l'aspect orgiastique de Dionysos, Nietzsche insiste sur son sacrifice et sa souffrance, dont les Dithyrambes exhalent la plainte.

Dionysos est présenté comme l'antithèse et l'antidote du Crucifié. À la question pathétique, énoncée crûment, d'*Ecce Homo* (Pourquoi je suis un destin, 9) : M'a-t-on compris ? – *Dionysos contre le Crucifié*, la réponse est catégorique, elle oppose de façon tranchante la religion païenne et la religion chrétienne, le sens chrétien et le sens tragique de la souffrance, le chrétien et l'homme tragique, la malédiction de la Croix et la promesse de vie du dieu lacéré, la mort lente et la perpétuelle renaissance, la fécondité et la stérilité⁴⁴. Le mode dionysiaque de souffrir est illustré par la «plainte immortelle» du Chant Nocturne (celui qui fut composé dans la touffeur mélancolique d'une loggia de la Piazza Barberini) de Zarathoustra, dont la relecture arrache à Nietzsche ce soupir : «Ainsi souffre un dieu, un Dionysos» (*Ecce Homo*, Zarathoustra 8). Et les célèbres Dithyrambes avec la «Plainte d'Ariane» corrigent ce que pourrait avoir de trop joyeusement païen et d'unilaté-

⁴¹ *Ibid.*, 493.

⁴² *Ibid.*, 916-917.

⁴³ *Op. cit.*, t. 3, 292-295, cf. 281-282.

⁴⁴ *Nachlass*, III, 772-773.

ral l'initiation à Dionysos. Elle s'entrelace aux cris de «Parmi les oiseaux de proie» et de «Seulement fou, seulement poète !», pour former un labyrinthe très chiffré, très décevant : le labyrinthe dont le fil est Dionysos, le Dieu courbe qui connaît les replis et les détours du cœur, les spirales et les sinuosités du chemin d'éternité.

La courbure, le cercle, l'anneau, symbolisent l'éternité, comme le serpent lové, l'ouroboros. Mais l'adjectif *krumm* n'a pas toujours ce sens faste, il peut être le torve, le tortueux ; de là certaines perplexités d'interprétation. Quoi qu'il en soit, le dédale, le labyrinthe, l'énigme de Dionysos, semblent être l'origine de la création tardive, furtive, d'Ariane, sur laquelle les conjectures glissent. La «fille de Minos et de Pasiphaé», l'Ariane d'amour blessée, la «Grande Ariadne» de Rimbaud n'intervient chez Nietzsche qu'à la faveur du fil, sans doute, dans une mythologie personnelle et secrète qui ne cadre pas avec l'imaginaire hellénique. Georges Morel risque méritoirement, mais timidement, des suggestions. Nous devons déclarer forfait devant cette apparition dont la musique intime affleure dans le billet confidentiel à Cosima Wagner, alors que la folie est déjà à demeure.

Le ton poignant de la Plainte parle plus haut et plus fort que ce que peuvent entendre les petites oreilles ourlées de Dionysos (ailleurs la plaisanterie sur les oreilles un peu trop allongées d'Ariane est purement symbolique, elle n'a aucune relation fabuleuse ; ces oreilles étirées risquent de tendre vers l'âne chrétien, important personnage du bestiaire zarathoustrien).

L'âne, la monture du Christ. De Nietzsche et de Dostoïevski (l'âne de Muichkine dans *L'idiot*) à Francis Jammes, Henri Bosco et Robert Bresson (*Au hasard Balthazar*), la littérature moderne n'a pas cessé de méditer sur l'animal rétif, souffrant, patient et persécuté. Les emblèmes nietzschéens de l'aigle et du serpent ne sont pas moins dotés de lettres de créance littéraires⁴⁵.

⁴⁵ Nous ne pouvons que renvoyer aux fines analyses de Noëlle Hausman sur le rapport de Zarathoustra et de Jésus (*op. cit.*, 61-72). Ouvert par trois pages lumineuses d'Albert Chapelle, son essai signale la «présence en quelque sorte spéculaire» (49) de la figure de Jésus, sa complexité, son caractère obsessionnel de «référént destitué», de «témoin refusé» (72 ; 70, lire contretype ou antithèse au lieu d'antitype), ombre et reflet attaché aux pas de Zarathoustra. L'auteur ne veut pas dirimer le litige herméneutique entre P. Valadier et J.-L. Marion (61-62), mais sa conclusion va plutôt dans le sens de Marion.

NIETZSCHE ET JÉSUS

Un vestige d'inquiétude chrétienne marque encore le poème souvent cité du lycéen de vingt ans «Au Dieu inconnu» (automne 1864) ; je ne pense pas qu'il faille y voir un pressentiment lointain de Dionysos Dieu inconnu, Dieu attendu, avec l'effacement corrélatif des doutes et des transes d'une foi tourmentée, en passe de chavirer. Nietzsche n'a pas été d'emblée, pas plus que Stavroguine, l'athée pur sang, athée autant que faire se peut. Athée précoce, certes, mais Dieu l'a tourmenté toute sa vie, comme Dostoïevski, ce Nietzsche exaucé. Le tourment de Dieu est allé jusqu'à la vampirisation et à la démesure luciférienne. Nous avons les témoignages et souvenirs d'êtres qui l'ont approché de près, d'âmes plus fines, plus sensibles, comme Ida Overbeck et Lou Salomé (de laquelle il n'y a pas lieu de récuser les observations) : ces jeunes femmes ont perçu la hantise cachée de Nietzsche, que symbolise le dédoublement, l'«Ombre». Nous écoutons cette confession soudaine à Ida Overbeck qui lui avouait que sa propre foi était chancelante, incertaine. Il lui répond qu'au contraire tous ses gestes à elle sont conduits par une «grande idée» :

«... Cette grande idée est l'idée de Dieu». Il haletait. Ses traits étaient tout agités, pour reprendre ensuite un calme pétrifié : «J'y ai renoncé, je veux créer du nouveau, je ne peux ni ne veux revenir en arrière. Mes passions m'abattront, elles me jettent ça et là ...» (automne 1882).

Le titre *Ecce Homo* est significatif, mais nous devons nous abstenir de la psychologie dévoilante et d'un semblant de dérision devant un destin si pathétique, bien que la dérision accompagne la folie ; l'extase de l'être finit dans le délire de l'esprit. Dans une certaine mesure seulement il y a continuité entre le message et la démence, celle-ci est plus qu'un pur et navrant accident.

Avec terreur et pitié nous contemplons la fin mentale de Frédéric Nietzsche le solitaire, sa paranoïa misérable davantage encore que sa paralysie. Comme un géant, dit Georg Siegmund, il s'était efforcé de déranger les piliers de l'être, et c'est lui qui a été «dérangé» (*verrückt*). On voit ramper la folie dans les derniers courriers, que G. Morel analyse avec beaucoup de justesse et une sensibilité à peu près sans défaut. Le dénouement se hâte, le tréponème guette Nietzsche sous ces belles arcades de Turin où il a

trouvé une cité seigneuriale et mélancolique selon son cœur du moment. La lettre à Carl Fuchs du 18 décembre (1888) peut encore faire croire à une innocente plaisanterie : «... après que le vieux dieu a abdiqué, c'est *moi* qui désormais gouvernerai le monde». Mais les courts billets incohérents du début de janvier (1889), signés alternativement Dionysos ou Le Crucifié (une alternance sur laquelle on peut épiloguer), ne laissent plus place au doute, et surtout la lettre à Jacob Burckhardt, signée Astu, qui mélange les transmigrations et la fonction divine de substitution. Très étrange l'apostrophe impromptu aux passants, en leur mettant familièrement la main sur l'épaule : siamo contenti ? son dio, ho fatto questa caricatura ..., où la caricature est soit le monde et la création, soit l'interpellé stupéfait, soit lui-même en veine de déguisement bouffon. Un autre post-scriptum déclare : «J'ai mis Caïphe dans les chaînes ; moi aussi, l'an dernier, j'ai été crucifié de très pénible façon par les médecins allemands». Ainsi s'achève sur une note lamentable le processus d'«identification avec l'adversaire», comme dit Jaspers, qui en donne, pour le temps de la lucidité, des preuves convaincantes, étayées d'assertions de Nietzsche ... Prévenu du brusque délabrement intellectuel de son ami, Overbeck accourt de Bâle pour ramener le malade, il le trouve recroquevillé, pelotonné sur un coin du divan, mais calme et apparemment grave et lucide, parlant à voix basse de la tâche très lourde qui lui incombait en tant que remplaçant de Dieu.

